GIOVANNI REALE

LA SABIDURÍA ANTIGUA

TERAPIA PARA LOS MALES DEL HOMBRE CONTEMPORÁNEO

2ª EDICIÓN



LA SABIDURÍA ANTIGUA

Segunda edición revisada y corregida

GIOVANNI REALE

LA SABIDURÍA ANTIGUA

Terapia para los males del hombre de hoy

Segunda edición revisada y corregida

Herder

Segunda edición revisada de la obra de GIOVANNI REALE
Sagezza Antica, RAFFAELLO CORTINA EDITORE, Milán 1995
Traducción de SEGIO FALVINO
Revisión de ROBERTO H. BERNET

Diseño de la cubierta: CLAUDIO BADO y MÓNICA BAZÁN

Imprenta: TESYS
Depósito legal: B-46.910-2000
Printed in Spain

ISBN: 84-254-1982-4 **Herder** Código catálogo: FIL1982

Provenza, 388. 08025 Barcelona - Teléfono 93 476 26 26 - Fax 93 207 34 48
E-mail: editorialherder@herder-sa.com - **http: // www.herder-sa.com**

INDICACIONES PARA LA LECTURA

Acerca de la traducción y del aparato bibliográfico

[*Nota del editor*] En la traducción al español de los textos clásicos citados por G. Reale en este volumen se ha optado por basarse en las versiones que él mismo utiliza, particularmente en las que él mismo ha traducido y editado en idioma italiano, en razón que tales versiones contienen, al mismo tiempo, su propio juicio en materia de crítica textual y hermenéutica respecto del texto clásico a traducir. No obstante, en la casi totalidad de los casos se ha efectuado también un control con el texto original griego, y en alguna oportunidad, además, con material lingüístico de referencia y con otras importantes versiones en idiomas modernos.

En el aparato bibliográfico se han indicado las versiones originales de las obras modernas citadas, colocando sus datos entre paréntesis y precedidos del signo ←. Del mismo modo, se remite, en el caso de que existan, a las versiones en idioma español de las obras citadas, consignando sus datos precedidos del signo →.

A fin de evitar reiteraciones, los datos bibliográficos de las obras a las que se remite más de una vez se consignan en la primera de ellas, mientras que, en las subsiguientes, se indica autor y título, agregándose una referencia indicando el número de capítulo/nota donde se encuentran los datos completos, según este ejemplo: «(*nota c.1,4)».

ÍNDICE

PREFACIO

El hombre moderno cree experimentalmente a veces en este, a veces en aquel *valor*, para abandonarlo después; el círculo de los valores superados y abandonados es siempre muy vasto; constantemente se advierte más el *vacío* y la *pobreza de valores*; el movimiento es incontenible [...]. Esta que les cuento es la historia de los próximos dos siglos.

F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*

Estoy intentando persuadiros [...], *oh jóvenes y ancianos: no debéis tener cuidado de vuestros cuerpos, ni de las riquezas, ni de ninguna otra cosa con mayor empeño que de vuestra alma, de modo que se vuelva buena lo más posible, insistiendo en que la virtud no nace de las riquezas, sino que de la misma virtud nacen las riquezas y todos los demás bienes para los hombres, sea en lo privado o en lo público.*

PLATÓN, *Apología de Sócrates*

«Estéril y vacío. Estéril y vacío. Y la tiniebla estaba sobre la faz de lo profundo». Así escribía el poeta T. S. Eliot.[1] Pero esta noble y solemne desesperación se ha convertido hoy en simple crónica. En efecto, sobre los males del hombre contemporáneo se habla en libros, revistas y periódicos.

La aproximación al tema es, obviamente, muy distinta entre unos y otros, ya sea en los presupuestos a partir de los cuales los autores se mueven o en las consecuencias que obtienen, ya sea, finalmente, en el tratamiento que en algunos casos proponen.

Pocas veces, sin embargo, a mi juicio, se llega al punto esencial de esos problemas.

1. T. S. Eliot, «Coros en 'La Piedra'», VII, en; *Poesías reunidas 1909/1962*. Introducción y traducción de J. M. Valverde, Madrid [2]1979, 180.

En términos filosóficos, podemos decir que muy raramente se individualiza con claridad el *fundamento último,* la raíz de aquellos males, o bien, si se la individualiza, se la expresa solamente (o con preponderancia) de modo alusivo y enigmático.

En este libro quisiera no sólo ilustrar estos males, sino también mostrar con claridad su fuente, la que tiene raíces tan profundas que, si no son inextirpables, por lo menos parecen muy difíciles de remover.

Pero la operación de erradicación tiene que ser iniciada de todos modos, porque, como es sabido, quien trata de curar sólo los efectos de los males y no sus causas obtiene resultados bastante limitados en el tiempo y de consistencia muy exigua.

Los males del hombre de hoy son muy complejos, incluso porque alguno de ellos no ha alcanzado todavía el momento de la erupción de los efectos que acarrea, efectos que son los únicos que actúan en modo determinante sobre la conciencia colectiva.

El modo más eficaz para tomar conciencia de estos males sería presentarlos ampliados, en una especie de gigantomaquia, para usar una metáfora, con juegos de excesos paroxísticos, con mensajes violentos y exasperados bien calculados, de modo que capturen los sentimientos, la fantasía y la razón de los lectores. Así lo hicieron, por ejemplo, George Orwell en su *1984* y Aldous Huxley en su *Brave New World.*

La novela de Orwell fue iniciada en 1947 y revisada en 1948. El título del libro alude a la época en la cual fueron situados los eventos descritos y la inversión de las últimas dos cifras del año de la conclusión de la composición: 1948.

1984 representa una gigantomaquia del mal del absolutismo encarnado en el comunismo de Stalin, precisamente en el momento de su apogeo, con efectos caricaturescos magistralmente presentados. El jefe del Estado, o bien, el «Gran Hermano» (cuya imagen aparece en todas partes, pero que, aun así, jamás fue visto por nadie en persona), el «Partido», el «Ministerio del Amor», el «Ministerio de la Verdad», con sus funcionarios omnipotentes que despojan totalmente a los súbditos no sólo de su libertad, sino también de toda consistencia humana. Los ciudadanos se convierten, así, en verdaderos escla-

vos del sistema, dispuestos incluso a las traiciones más infames, para servir al Estado.

El protagonista de la novela, al igual que los otros súbditos, es reducido finalmente *a una mera larva humana que vive una vida carente de sentido*. Él se había vencido a sí mismo de la manera deseada por el sistema, es decir, había anulado su propia identidad. Puesto sobre el banquillo de los acusados, «confesaba todo, traicionaba y comprometía a todos», por lo tanto, se anulaba a sí mismo como hombre libre y como individuo. «Amaba al Gran Hermano», esto es, la nada personificada.[2]

Transportándonos del plano de la fantasía al de la reflexión conceptual, *1984* resulta una espléndida representación de un *sistema que comporta la destrucción de los más altos valores humanos*, con el siguiente resultado: transformar al hombre en *una larva que se mueve en la nada*.

Afortunadamente, con respecto a la fecha simbólica que da título a la novela, en la realidad no sólo no se ha verificado lo que la novela profetizaba, sino que, por el contrario, se han hecho realidad las premisas que llevaron a la disolución del sistema de Stalin.

En 1984, en efecto, moría Andropov y asumía el poder (al menos nominalmente) Chernenko; y ya en el 1985, muerto Chernenko, Gorbachev se convertía en el secretario general del Partido Comunista soviético. Él sería quien abriría el proceso histórico de la *perestroika*, el cual llevaría entre 1987 y 1991 a la caída completa del Estado totalitario.

Sin embargo, la disolución del imperio comunista, si bien ha resuelto uno de los problemas de fondo, ha dejado abiertos todos los otros problemas relacionados a aquel *vacío interior del hombre* descrito en *1984*.

Ya en 1931, Aldous Huxley había terminado la composición de *Un mundo feliz*, que presentaba una alucinante gigantomaquia de una sociedad distinta a la del Estado comunista pero también totalitaria,

2. G. Orwell, *1984*, Milano 1950; reimpr. en la serie «Oscar classici» 1973, 326-327 (←*Nineteen eighty four*, New York 1949; →*1984*, Barcelona [21imp.] 1999).

puesto que estaba estructurada y planificada sobre la base de formas de racionalismo cientificista y de productivismo tecnológico llevados al exceso, todo en función del Progreso y de su actuación, entendido como Absoluto.

Una sociedad estructurada de este modo resuelve, por cierto, toda una gama de problemas humanos: garantiza bienestar y continuo desarrollo. Sin embargo, el precio requerido a todos y a cada uno de los ciudadanos es uno solo, pero, evidentemente, muy elevado: *la renuncia a la libertad.*

El arte verdadero, la búsqueda del saber, la autonomía espiritual y los profundos sentimientos del espíritu humano son considerados males y son reprimidos. Aun así, cada uno en esta sociedad se considera feliz. Los nacimientos son bien planificados y controlados genéticamente, y cada uno, desde su origen, es adoctrinado con sofisticadas y refinadas técnicas y modelado psicológicamente mediante un complejo sistema de condicionamientos de todo género (no falta el empleo de psicofármacos bien estudiados).

Naturalmente, también en esta sociedad, aunque en forma distinta de la descrita por Orwell en *1984*, se transforma al ser humano en un pálido espectro de aquello que era anteriormente, vaciándolo completamente, en función del Progreso erigido en ídolo. *En la convicción de darle todo, esta sociedad reduce el hombre a nada y lo arroja en el báratro del nihilismo.*

Pero hay aún más. Huxley llega a poner muy claramente en evidencia el nihilismo que radica en este tipo de sociedad. En efecto, los engranajes del sistema programado y absolutizado consideran la *verdad*, la *belleza* y la *ciencia libre* como males y peligros públicos. Finalmente, Dios, en la sociedad del absolutismo tecnológico, «se manifiesta como una ausencia; como si no existiera en absoluto [...] Dios no es compatible con las maquinarias, con la medicina científica y con la felicidad universal».[3]

3. A. Huxley, *Il mondo nuovo*, Milano 1933; reimpr. 1991 (incluye también *Ritorno al mondo nuovo*), 209 (←*Brave New World*, London 1932; → *Un mundo feliz*, Barcelona 4impr. 1999).

Y ante la objeción que Dios es «lo que es noble, bello, heroico», la respuesta es esta: «La civilización no tiene necesidad en absoluto de nobleza y de heroísmo. Estas cosas son síntomas de insuficiencia política. En una sociedad organizada convenientemente como la nuestra, nadie tiene la ocasión de ser noble o heroico».[4]

Si se prescinde de algunos rasgos hiperbólicos y casi caricaturescos, el sentido de fondo de la novela de Huxley corresponde a la amenaza que avanza sobre la sociedad de hoy. Se trata de un peligro mucho más grave que el descrito por Orwell y, sin duda, más insidioso. Como el mismo Huxley notaba en *Nueva visita a un mundo feliz* (1958), mientras el mundo de *1984* se fundaba sobre la *violencia,* su Mundo Nuevo se imaginaba como fundado en base a criterios opuestos y, precisamente por este motivo, la amenaza era más incisiva y dañina.

Escribe Huxley: «La sociedad descrita en *1984* es una sociedad controlada casi exclusivamente por el castigo y por el temor al mismo. En el mundo imaginario de mi fábula, el castigo es raro y, en general, moderado. El gobierno ejerce su control, casi perfecto, induciendo sistemáticamente la conducta deseada y, para hacerlo, recurre a varias formas de manipulación física y psicológica, casi no-violentas, y a la fabricación genética estándar. No es imposible la fecundación *in vitro,* como tampoco lo es el control centralizado de la reproducción; pero queda claro que nuestra especie seguirá siendo en el futuro, y por muchos años, una especie vivípara que se reproduce casualmente. Puede ser que, por motivos prácticos, se excluya la fabricación genética estándar. El control sobre la sociedad continuará ejerciéndose, de todos modos, después de que ese hombre haya venido al mundo; mediante el castigo, como sucedía en el pasado y, cada vez más, con métodos más eficaces, por medio de premios y de manipulación científica».[5]

4. Op. cit., 211.

5. A. Huxley, *Ritorno al mondo nuovo*, Milano 1991 (junto a *Il mondo* nuovo) 239 (← *Brave new world revisited*, New York etc. 1958; → *Nueva visita a un mundo feliz*, Barcelona 1980).

El mismo Huxley reconocía, en el año 1958, que, mientras lo que describía en su novela escrita en 1931 había sido proyectado muy adelante en el tiempo (es decir, en el cuarto milenio d.C.), en realidad, ya estaba verificándose en el siglo XX, mucho antes de lo previsto.

Hoy, a fines del segundo milenio, cabe agregar simplemente que aquello que Huxley proclamaba a mediados del novecientos se ha convertido en una práctica bastante común: la profecía de *Un mundo feliz* se ha cumplido con una exactitud fatal, que no tiene comparación en el caso de la de Orwell. De hecho, la correspondencia entre el maravilloso *mundo feliz* y *nuestra* condición existencial son literalmente alucinantes.

Nuestra forma de vida edificada sobre intereses materiales, tecnológicos, industriales, sobre el éxito y el dinero, ha empobrecido radicalmente al hombre. Y, sobre todo, son las nuevas generaciones las que sufren las peores consecuencias.

Konrad Lorenz, remontándose justamente a Huxley, después de haber descrito los efectos que produce sobre los hijos el tipo de vida llevado por sus padres, caracterizaba el estado de ánimo de muchos jóvenes de hoy de la siguiente manera: «Hay poco de qué asombrarse si los jóvenes no parecen apreciar mucho las formas de democracia en las que se reconocen –al menos verbalmente– sus padres. ¿De dónde, pues, ha de tomar el joven sus ideales? Ya es una gran fortuna si no se aficiona a falsos ideales, a pseudo-religiones, o si no se refugia, sin más, en la droga. Si pide *panem et circenses*, como hace tiempo la plebe romana, es que las cosas, por cierto, no van mejor. Aldous Huxley tradujo todo esto al lenguaje de nuestro siglo de la siguiente manera: «Dadme televisión y hamburguesas y hacedme el grandísimo favor de dejarme en paz con vuestras prédicas sobre la libertad y la responsabilidad». La búsqueda de la diversión a cualquier precio es el preocupante opuesto a la alegría del juego creativo. Esta pasividad es animada por un estado del espíritu desganado y perezoso que caracteriza no sólo al hombre cansado, sino también al hombre saciado, por no decir sobrealimentado».[6]

6. K. Lorenz, *Il declino dell'uomo*, Milano 1983 ⁴1985, 193 (← *Der Abbau des Menschlichen*, München etc. 1983;→*Decadencia de lo humano*, Barcelona 1985).

Veremos cómo todo esto (falta de ideales, pérdida de los valores supremos, ausencia de Dios como ámbito de los valores supremos) es propiamente el «nihilismo», que fue descrito por Nietzsche de manera casi perfecta. Mucho antes que Orwell y Huxley, y con una potencia mucho más incisiva y trágica, Nietzsche fue profeta del triunfo del nihilismo: hombre fuera de época mucho más que otros en aquel período del elogio positivista del progreso científico y técnico y de los ideales del humanitarismo barato, él previó que el nihilismo sería el rasgo dominante del siglo XX *en adelante.*

Y es justamente sobre tal concepto que he construido este libro: lo que se ha verificado en el siglo XX es aquello que Nietzsche predijo; y, a mi juicio, *todos los males que sufre el hombre de hoy tienen su origen en el nihilismo.*

Una enérgica cura de estos males implicaría su erradicación, es decir, la *victoria sobre el nihilismo* a través de la *recuperación de los ideales y valores supremos* y de la superación del ateísmo, vale decir, de aquella «muerte de Dios» de la cual Nietzsche no dudó en gloriarse.

Pero no es una operación fácil, puesto que implica una verdadera revolución espiritual.

Este libro, obviamente, podrá constituir una minúscula chispa entre las cenizas. En efecto, quisiera que estas páginas lograran que el lector esté más dispuesto a escuchar el mensaje realmente constructivo de la sabiduría antigua, como un verdadero tratamiento de los males del hombre de hoy. En este volumen trato de señalar las razones para un «retorno» meditado a las raíces de nuestra cultura, para un rescate de su alimento, que podría ayudar al hombre contemporáneo, tan deteriorado espiritualmente, a recuperarse y, tal vez, a curarse.

En estos últimos años, algunos han tratado de cancelar el pasado en nombre de «suertes magníficas y progresivas». Pero este modo de proyectarse hacia el futuro es carente de discernimiento e irracional al mismo tiempo. Él termina por cancelar el mismo porvenir, porque desaparece un pasado con el cual confrontarse. Sin embargo, algunos sostuvieron que el mensaje de la antigüedad tendría que convertirse en una pieza de museo. En suma, de este pensamiento tendríamos que interesarnos con la misma actitud mental con la que nos

interesamos por las técnicas con las que los griegos construían sus naves a vela o por las que los romanos utilizaban para organizar la canalización del agua. Materia para eruditos de la historia, que no tendría ninguna relación con las necesidades, las inquietudes, las esperanzas y los dolores que se viven en nuestra época.

Permítaseme, a este respecto, un recuerdo personal: hace ya algunos años, ciertos colegas (en especial, de convicciones marxistas) me reprochaban el hecho de ser «poco científico», porque, aparentemente, todavía creía en algunas de las cosas que se habían dicho en la antigüedad y, por tanto, a su modo de ver, las trataba de un modo metodológicamente poco conveniente, es decir, como un material espiritual aún vivo, mientras que, por el contrario, debería haberlas tratado *en forma totalmente separada*, como el biólogo trata su material *in vitro.*

En pocos años, las cosas se han invertido exactamente, y la *communis opinio* ha sido desmentir estas tesis. Los estudiosos del Este que han traducido algunas obras clásicas afirman con ello, concretamente, lo contrario de cuanto decían aquellos colegas.[7]

En esos países que han sido víctimas del marxismo, los jóvenes, vaciados casi enteramente de todo ideal a causa del sistema introducido por el socialismo real, tienen una gran necesidad de encontrar algunos puntos estables de referencia para un regreso a la vida espiritual. Se ha comprendido muy bien el error cometido: para eliminar lo que en el pasado parecía caduco, se ha querido eliminar todo, cortando la planta desde sus mismas raíces y, por lo tanto, bloqueando la savia vital que de estas derivaba.

7. En especial, es sorprendente el éxito que han obtenido textos como: Platone, *Tutti gli scritti* (edición a mi cargo), Milano 1991, [4]1994; Plotino, *Enneadi.* Porfirio, *Vita di Plotino.* Edición bilingüe. Introducción, notas y bibliografía de G. Faggin. Presentación e iconografía plotiniana de G. Reale, Milano 1992; así como la acogida que está teniendo Seneca, *Tutti gli scritti in prosa,* (edición a mi cargo, con la colaboración de A. Marastoni y M. Natali, Milano 1994). Se trata de éxitos que, en otros tiempos, sólo habrían alcanzado las grandes novelas. Este es un síntoma de cambio del derrotero espiritual. Citaremos a continuación estos textos, a veces *con alguna leve modificación,* por razones de uniformidad.

El futuro al que se aferraban se había revelado lleno de amenazas y, en consecuencia, había desaparecido la fe en un porvenir más o menos radiante. Pero la compresión del tiempo aquí implicada no es únicamente una característica de los experimentos del llamado socialismo real. También la podemos ver en las formas de vida de nuestro Occidente, en su aparente libertad, con el resultado eficazmente descrito en el libro *Tierra-patria*, de Edgar Morin y Anne Brigitte Kern, donde la «crisis del futuro« es ya en este momento «agonía planetaria» a la que se opone a menudo un puro regreso a la tradición.[8]

¡Y nunca como en este período los antiguos clásicos son requeridos por un público siempre más vasto!

Sin duda, entre las consecuencias negativas de la destrucción del futuro, Morin coloca, además, el regreso al pasado en forma indiscriminada y a-crítica. Sin embargo, lo que yo propongo aquí *no es en absoluto un regreso a-crítico a ciertas ideas del pasado, sino la asimilación y fruición de algunos mensajes de la sabiduría antigua* que, si son bien asimilados y meditados, aunque no logren curar completamente, pueden al menos atenuar los males del hombre de hoy, erosionando las raíces de las cuales derivan.

Aunque no tenían nuestra tecnología y su ciencia era mucho más especulativa y menos «justificada empíricamente» que la actual, en la Antigüedad sabían estudiar al hombre bajo ciertos aspectos con más profundidad que hoy en día, porque trataban de moverse precisamente no sólo en la superficie de las apariencias, sino contemplando también los fundamentos metafísicos de la condición humana.

Tres pasajes de Séneca, en los que el filósofo de Córdoba habla de los beneficios de la sabiduría que él mismo obtuviera, ilustran perfectamente el objetivo que me propongo en este libro:

> Me he alejado no tanto de los hombres cuanto de las cosas y, sobre todo, de mis negocios: me ocupo de los asuntos de la posteridad. Escribo cosas que podrían ayudar; *confío consejos saludables a mis escritos, como si fue-*

8. E. Morin / A. B. Kern, *Terra*-Patria, Milano 1994 (← *Terre-Patrie*, Paris 1993;→ *Tierra-patria*, Barcelona 1993). Véase en particular el cap. 3, donde, entre otras cosas, se describe la «terrible inversión entre pasado y futuro»: 74.

ran útiles recetas de medicina; he experimentado la eficacia sobre mis heridas que, aunque no fueron curadas completamente, no obstante, han cesado de extenderse» (*Cartas a Lucilio*, 8, 2).

«En la Antigüedad, tenían la costumbre, conservada hasta nuestros días, de escribir al inicio de las cartas: "Si estás bien, estoy contento; yo estoy bien". Nosotros decimos, justamente: "Si te dedicas a la filosofía, estoy contento". En efecto, estar bien es precisamente esto. Sin la filosofía el alma está enferma; y el cuerpo, aunque tenga fuerzas, está sano como puede estarlo el de un loco o el de un desatinado. *Por este motivo, si quieres estar bien, cuida en especial la salud de tu alma y, después, la del cuerpo, lo que no te costará mucho*» (Op cit., 15, 1-2).

«Te diré qué cosa, pues, me ha servido de consuelo; pero antes que nada quisiera decirte que *estas cosas en las que encontré alivio han tenido para mi la eficacia de una medicina; las buenas exhortaciones se transforman en medicinas y cualquier cosa que alivie el alma favorece también al cuerpo*. El estudio ha sido mi salvación; es mérito de la filosofía si me levanto del lecho, si me cuido: a ella debo la vida, aunque esta sea la menor deuda que tengo con ella» (Op. cit., 78, 3).[9]

9. Utilizo la versión contenida en Seneca, *Tutti gli scritti in prosa* (*nota 7) con una leve modificación. La cursiva es mía.

PRÓLOGO

El nihilismo, o la raíz de los males del hombre de hoy

«*Nihilismo:* falta el fin; falta la respuesta al "¿por qué?"; ¿qué significa nihilismo?: *que los valores supremos se desvalorizan*».

F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*

Nietzsche, profeta y teórico del nihilismo

Los males espirituales que afligen al hombre de hoy, como he anticipado en el prefacio, tienen una raíz común bien identificable: *la cultura contemporánea ha perdido el sentido de aquellos grandes valores que, en la Edad Antigua y Medieval, e incluso en los primeros siglos de la Edad Moderna, constituían puntos de referencia esenciales y, en gran medida irrenunciables, para el pensamiento y para la vida.*

El filósofo que comprendió a fondo este punto fundamental de la historia de Occidente fue Friedrich Nietzsche, quien lo expresó sintéticamente con el término «nihilismo» y lo describió con rasgos de profundidad teorética y de lucidez conceptual notables. El autor de *Así habló Zarathustra* ha buscado en vano un resultado positivo del nihilismo con su doctrina de la «voluntad de poder», que, en realidad, es un callejón sin salida (el mismo Nietzsche logró completar su doctrina sólo en forma fragmentaria y problemática).

Sin embargo, su análisis, llevado con estilo penetrante y con frases bien logradas que se dirigen hacia el objetivo desde varios frentes hasta llegar al centro del problema, se impone aún hoy como lo que mejor se ha escrito sobre el tema. Por este motivo, considero particularmente útil encarar la problemática que es mi intención dis-

cutir en este libro, tomando como punto de partida algunas intuiciones de Nietzsche. Sólo se puede comprender en qué sentido la sabiduría antigua puede ofrecer principios significativos para una recuperación de los valores si nos damos cuenta convenientemente de la pérdida y del olvido de los mismos por parte del hombre contemporáneo y de las consecuencias que de esto derivan.

Nietzsche, en la individualización y descripción del nihilismo, comprendió que desempeñaba el papel de profeta, es decir, que señalaba algunas líneas y una cierta salida de la historia futura. Él hizo esto sobre la base de una profunda comprensión de lo que había sucedido en el pasado y de lo que estaba sucediendo en su tiempo. En un fragmento de 1887 escribe: «Por lo que a mi respecta, yo, que me siento a veces ridículo como un profeta, sé que nunca encontraré en todo esto *la charité d'un médecin*. Perdido en este mundo miserable, *coudoyé par les foules*, soy como un hombre cansado que, mirando hacia atrás, no ve otra cosa que *désabusement et amertume* en largos y profundos años y, delante de sí, una tempestad en la que no existe nada nuevo, ni doctrina ni dolor» (11[234]).[1]

En otro fragmento, en el que traza algunas ideas del que debería haber sido el prólogo de su obra *Voluntad de poder*, precisa claramente: «Describo lo que sucederá: el advenimiento del nihilismo. Puedo describirlo ahora porque se produce en este momento algo necesario –los signos de esto mismo están por todas partes, no necesitamos más que los *ojos* para verlos–. Yo no exalto ni reprocho aquí el hecho *de que* esto advenga: creo que, en la *crisis* más grande, existe un momento en el que el hombre se repliega en sí mismo *del modo más profundo*; que el hombre, después, se recupere y que logre huir de esta crisis es cuestión de fuerza: *es posible*... El hombre moderno cree experimentalmente a veces en este, a veces en aquel *valor*, para abandonarlo después; el círculo de los valores superados y abando-

1. F. Nietzsche, *Frammenti postumi, 1887-1888*, Milano 1971 = *Opere di Friedrich Nietzsche* VIII/2 (← *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1887 bis März 1888 = Werke: Kritische Gesamtausgabe* VIII/2, Berlin 1970). Todos los fragmentos que cito de Nietzsche, salvo indicación contraria, han sido tomados de este volumen.

nados es siempre muy vasto; constantemente se advierte más el *vacío* y la *pobreza de valores*; el movimiento es incontenible –si bien se ha intentado frenarlo con gran estilo–. Finalmente, el hombre se atreve a una crítica de los valores en general; *reconoce* el origen; *conoce* demasiado para no creer más en ningún valor; he aquí el *pathos*, el nuevo escalofrío...» (11[119]).

Y afirma: «Esta que les cuento es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que sucederá, lo que no podrá acontecer de manera diferente: *el advenimiento del nihilismo*. Esta historia puede ser narrada hoy mismo, puesto que aquí opera la misma necesidad. El futuro habla ya con cien señales, este destino se anuncia en todas partes; ya todos los oídos están adiestrados para esta música del futuro. Toda nuestra cultura europea se mueve ya desde hace mucho tiempo con una tensión tormentosa que crece de decenio en decenio, como si se encaminara hacia una catástrofe: inquieta, violenta, precipitosa; como un río que quiere *desembocar*, pero que ya no se acuerda, que tiene miedo de recordar» (11[411]).

La esencia del nihilismo

¿Pero en qué consiste el nihilismo?

Hacemos referencia a las respuestas de Nietzsche, que alcanzan una claridad ejemplar.

En un fragmento, siempre de 1887 (año crucial en el que Nietzsche maduró esta problemática), leemos:

«*Nihilismo*: falta la finalidad; falta la respuesta al "¿para qué?"; ¿qué significa nihilismo? –*que los valores supremos se desvalorizan*».

Los presupuestos del nihilismo son: «Que no existe una verdad; que no existe una constitución absoluta de las cosas, una "cosa en sí"» (9[35]).

He aquí una violenta indicación de este concepto: «Contra la suposición de que un «en sí de las cosas» tuviera que ser necesariamente bueno, feliz, verdadero, uno, la interpretación de Schopenhauer del "en sí" como voluntad había sido un paso esencial; sin embargo, él no había sabido *divinizar* esta voluntad: se había quedado fir-

me en el ideal moral cristiano. Schopenhauer estaba dominado todavía hasta tal punto por los valores cristianos, que se vio obligado a ver la cosa en sí –después que la misma ya no era más "Dios" para él– como perversa, estúpida, absolutamente rechazable. No había entendido que pueden existir formas infinitas de poder-ser-otro y, más aún, de poder-ser-Dios. Maldita sea esa limitada dualidad: bien y mal» (9[42]).

Explicando los puntos claves de estas determinaciones, podremos decir que el nihilismo conduce a la desvalorización y a la negación de los siguientes principios:

a) el primer principio, Dios,
b) el fin último,
c) el ser,
d) el bien,
e) la verdad.

Según Nietzsche, el nihilismo puede verse como un aspecto «de poder desarrollado por el espíritu», es decir, como «nihilismo activo», en cuanto tiene la *fuerza destructiva* de la fe en los valores que han perdido sentido, aun tratándose de una fuerza que todavía no tiene suficiente energía para imponerse como creativa de un nuevo fin y de una nueva fe.

Pero el nihilismo puede verse también en su aspecto «pasivo», negativo y, por tanto, como signo de debilidad. En efecto, en un cierto momento, la fuerza propia del espíritu se siente cansada, agotada como consecuencia de que los fines que hasta un determinado momento se consideraban válidos, son considerados inadecuados y, por consiguiente, caen en descrédito. «La síntesis de valores y de fines (sobre la que reposa toda cultura fuerte) se disuelve, a tal punto que los valores particulares se hacen la guerra: disgregación; todo aquello que reconforta, cura, tranquiliza, anestesia, estará en primer plano con distintos *disfraces:* religiosos, morales, políticos, estéticos, etc.» (9[35]).

Nietzsche resumió la esencia del nihilismo, en sentido global, con la fórmula «Dios ha muerto». Vale la pena explicar este eslogan en forma detallada.

La muerte de Dios

Uno de los pasajes más violentamente iconoclastas es, ciertamente, el que forma parte de la obra *La gaya ciencia*, y que lleva el título *El loco*: «¿ No habéis oído hablar acerca de aquel loco que, a plena luz de la mañana, encendió una linterna, corrió al mercado y se puso a gritar incesantemente: "¡Busco a Dios!", "¡Busco a Dios!"? Y puesto que allí se encontraban reunidos muchos que no creían en Dios, suscitó grandes carcajadas. "¿Acaso se ha perdido?", dijo uno. "¿Se ha perdido como un niño?", dijo otro. "¿O bien se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado?" –gritaban y reían produciendo gran confusión–. El loco se abalanzó en medio de ellos y los atravesó con su mirada: "¡¿Adónde se ha ido Dios? –gritó– os lo diré! ¡*Nosotros lo hemos asesinado*: vosotros y yo! ¡Todos nosotros hemos sido sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo pudimos vaciar el mar, bebiéndonos hasta la última gota? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar el horizonte entero? ¿Qué hicimos para soltar la cadena que une la tierra al sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No es el nuestro un eterno precipitarnos? ¿Es hacia atrás, de costado, hacia adelante, hacia todas partes? ¿Existe aún lo alto y lo bajo? ¿No vagamos acaso a través de una nada infinita? ¿No exhala su aliento sobre nosotros el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No sigue avanzando la noche, siempre más noche? ¿No debemos encender linternas por la mañana? ¿No oímos aún nada del estrépito que hacen los sepultureros mientras entierran a Dios? ¿No olemos aún el hedor de la putrefacción divina? ¡Hasta los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos asesinado! [...] No ha existido jamás una acción más grande: ¡todos aquellos que vendrán después de nosotros pertenecerán, en virtud de esta acción, una más elevada historia de la que ha habido hasta el día de hoy!". En ese momento, el loco dejó de hablar y dirigió su mirada a sus oyentes: también ellos callaron y lo miraban asombrados. Finalmente, arrojó su linterna, la que se rompió y se apagó. "Llego demasiado temprano –continuó– todavía no es mi tiempo. Este enorme advenimiento está todavía en camino, va andando: aún no ha llegado a los oídos de

los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de las constelaciones necesita tiempo, las acciones necesitan tiempo, aun después de haber sido realizadas, para que sean vistas y escuchadas [...]". Se cuenta aún que, ese mismo día, el loco irrumpió en algunas iglesias y entonó allí su *Requiem aeternam Deo.* Expulsado e interrogado, se dice que se limitó a responder invariablemente de este modo: "¿Qué son aún estas iglesias sino las tumbas y los sepulcros de Dios?"».

El pasaje se presta a ser mal interpretado, especialmente si se lo lee sin entrar en el *círculo hermenéutico de Nietzsche*, que tiene justamente su núcleo en el nihilismo. Un pasaje paralelo, que se encuentra en la misma obra, podría llevar aún más lejos en el mismo argumento. En efecto, Nietzsche confirma que el evento más grande de los últimos tiempos es que «Dios ha muerto» y, precisa, que «la fe en el Dios cristiano se ha tornado inaceptable».[2]

El malentendido consistiría en creer que las tales afirmaciones expresan un mero *ateísmo* y, por lo tanto, la precisa toma de posición de un no creyente y, mucho más aún, de un no creyente como lo fue Nietzsche que, entre otras cosas, murió demente, como el personaje simbólico en boca del cual fue puesta la afirmación iconoclasta «Dios ha muerto».

La interpretación de Heidegger

El significado de la afirmación de la muerte de Dios tiene una importancia mucho más amplia que la expresión de una forma de ateísmo común, como lo ha demostrado Martín Heidegger en su magistral ensayo *La frase de Nietzsche: «Dios ha muerto».*

2. F. Nietzsche, *Idilli di Messina; La gaia scienza; e Frammenti postumi (1881-1882)* = *Opere di Friedrich Nietzsche* V/2, Milano 1966, Libro III 125 y Libro V 343 respectivamente (← *Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft. Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881 – Sommer 1882* = *Werke: Kritische Gesamtausgabe* V/2, Berlin 1973;→[en publicación independiente:] *La gaya ciencia*, Alcobendas 2impr. 1998; *Consideraciones intempestivas: David Strauss, el confesor y el escritor [y fragmentos póstumos]*, Madrid 2000). El libro V de *La gaya ciencia* se titula, significativamente, "Nosotros, los que no tememos".

Después de haber reportado el primero de los pasajes que hemos citado antes y de haber referido también el segundo, precisamente para explicar la referencia al Dios cristiano, Heidegger escribe: «De este fragmento resulta claro que la afirmación de Nietzsche acerca de la muerte de Dios se refiere al Dios cristiano. Pero además es cierto, y hay que tenerlo presente desde ahora, que las expresiones "Dios" y "Dios cristiano" son utilizadas en el pensamiento de Nietzsche para indicar el mundo suprasensible en general. "Dios" es el término para designar el mundo de las ideas y de los ideales. Este mundo de lo suprasensible es considerado a partir de Platón –o, mejor aún, a partir de la tardía interpretación griega y de la interpretación cristiana de la filosofía platónica– como el mundo verdadero, auténticamente real. En oposición a esto, el mundo sensible es simplemente el mundo del aquí, el mundo cambiante, aparente e irreal. El mundo del aquí es el valle de lágrimas, contrapuesto a la eterna beatitud ultraterrena. Si entendemos, como todavía lo hace Kant, el mundo sensible como mundo físico en el sentido más amplio, el mundo suprasensible se convertirá en el mundo metafísico. Así pues, la expresión "Dios ha muerto" significa que el mundo suprasensible no tiene fuerza real, no dispensa vida alguna. La metafísica, esto es –para Nietzsche–, la filosofía occidental entendida como Platonismo (está llegando a su término). Nietzsche entiende su filosofía como la corriente contraria a la metafísica, es decir, según su opinión, al Platonismo».[3]

Heidegger aclara esta idea en una página que conviene citar y leer con mucha atención al igual que la precedente, porque llega al fondo del problema: «El nihilismo, considerado en su esencia, es más bien el movimiento fundamental de la historia de Occidente. Este revela un curso tan profundamente subterráneo, que su desarrollo no podrá determinar sino catástrofes mundiales. El nihilismo es el movimiento histórico universal de los pueblos de la tierra, en la esfera de poder del mundo moderno. No es, por lo tanto, un fenómeno de la época actual y ni siquiera un producto del siglo XIX, aunque en este

3. M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, Firenze 1968, 198 (← *Holzwege*, Frankfurt 1950 [= *Gesamtausgabe* V, Frankfurt 1977];→*Caminos de Bosque*, Madrid ³1997).

siglo se despertó una conciencia más aguda en relación a este y comenzó a utilizarse el término. Tampoco se puede decir que el nihilismo sea sólo producto de las naciones cuyos pensadores y escritores hablan expresamente acerca del mismo. Aquellas que se consideran exentas determinan, tal vez, su desarrollo en forma más radical. El hecho de que este no pueda revelar su proveniencia forma parte de la inquietud que circunda este huésped extremamente inquietante. El nihilismo no se inicia solamente donde se niega al Dios cristiano, donde se combate el cristianismo o donde se predica un ateísmo vulgar tomando como base el librepensamiento. Mientras miremos exclusivamente el descreimiento como separación del cristianismo y de sus manifestaciones, no iremos más allá de los aspectos más extrínsecos y accidentales del nihilismo. El discurso del hombre loco quiere demostrar, precisamente, que la expresión "Dios ha muerto" no tiene nada en común con las opiniones de cuantos lo rodeaban discurriendo entre ellos, de cuantos "no creían en Dios". Entre los descreídos en este sentido, el nihilismo no ha penetrado todavía como destino de su historia. Mientras interpretemos la expresión "Dios ha muerto" solamente como fórmula de descreimiento, no pensamos más que en modo teológico-apologético, renunciando a aquello hacia lo cual mira el pensamiento de Nietzsche y, propiamente, a la reflexión que tiende a pensar lo que ha sucedido con la verdad del mundo suprasensible y su relación con el mundo sensible».[4]

La «muerte de Dios», por lo tanto, significa la pérdida de la dimensión de la trascendencia, la anulación total de los valores relacionados con esta, la pérdida de todos los ideales.

La anulación de los valores y la pérdida de los ideales

Que la exégesis de Heidegger no es una reflexión teórica del mensaje de Nietzsche, sino una verdadera clarificación de carácter hermenéutico, lo prueban algunas afirmaciones del mismo Nietzsche.

4. Op. cit., 200-201. Traducción citada con una leve modificación por razones de uniformidad.

En un fragmento que hemos evocado anteriormente se afirma con claridad que el nihilismo consiste en que «los valores supremos se desvalorizan» (9[35]). En otro fragmento, leemos: «el ideal ha sido hasta ahora la verdadera fuerza calumniadora del mundo y del hombre, el soplo venenoso sobre la realidad, la gran *seducción que lleva a la nada...*» (11[118]).

En otro fragmento, que se titula *Diario del nihilista*, se explica precisamente, el concepto de «ateísmo» en el sentido del *nihilismo*: «todo existe, pero no hay fines: el ateísmo como falta de ideales» (11[327]).

Finalmente: «El cambio absoluto que irrumpe con la negación de Dios: ya no tenemos, en absoluto, ningún Señor por encima de nosotros; el viejo mundo de los valores es teológico: el mismo queda invertido» (11[333]).

En consecuencia, la afirmación «Dios ha muerto» es la *fórmula emblemática del nihilismo y significa que ha perdido toda consistencia y toda relevancia el mundo meta-sensible (el mundo metafísico) de los ideales y de los valores supremos, concebido como ser en sí, como causa y como fin*, es decir, como aquello que da sentido a todas las cosas materiales en general y a la vida de los hombres en particular.

La transmutación de todos los valores y la voluntad de poder

Nietzsche se da cuenta de que, aun después de que se haya completado la anulación de todos los ideales y valores que en el pasado se consideraban supremos, la vida del mundo y del hombre continúan. Sin embargo, es evidente que los valores implican una condición sin la cual la vida es absurda.

Veamos, brevemente, cuáles son sus conclusiones.

Los valores no se fundan en el ser y en la verdad, no son algo «en sí y por sí mismo», sino puntos de vista; son meramente aquello que, según una cierta visión, se impone como condición de *conservación* y de *acrecentamiento* de la vida. El devenir y la vida son la «voluntad de poder» y los valores se conectan íntimamente con tal «voluntad

de poder», que se impone como fuente de todos los valores transmutados.

Nietzsche escribe: «*Los valores y su variación* están en relación con el *aumento del poder de quien pone los valores;* la medida de *incredulidad*, de una reconocida "libertad de espíritu", está como *expresión del aumento de poder*; "nihilismo", como ideal de *supremo poder* del espíritu, de vida plena: en parte destructivo, en parte irónico» (9[39]).

La transmutación de valores propuesta por Nietzsche implica, por lo tanto, una inversión de los antiguos valores y su traslación de la esfera de la trascendencia a la de la voluntad de poder.

Sin embargo, esta expresión podría engañarnos con facilidad: en efecto, ella tiene un significado bastante más complejo que el que tendría si se asumieran los significados que, en el lenguaje habitual, tienen los términos «voluntad» y «poder».

Como han explicado los más agudos intérpretes de nuestro filósofo, la «voluntad», en el sentido de Nietzsche, hay que entenderla como una auto-imposición para mandar y, precisamente, como *una imposición para un incremento de sí misma.*

He aquí uno de los pasajes más elocuentes: «Reabsórbase *el que hace* por hacer, después de haberlo extraído conceptualmente, vaciando de esta manera el hacer. Reanúdese nuevamente, en el hacer, el hacer *algo*, la "meta", la "intención", el "fin", después que haber extraído artificialmente el fin del hacer, vaciando de tal manera el hacer. Todos los "objetivos", las "metas", los "significados" son solamente expresiones y metamorfosis de una única voluntad que se atiene a todo acontecimiento: la voluntad de poder; el tener objetivos, metas, intenciones, el *querer* en general equivalen a un querer que se ha tornado más fuerte, a un querer crecer y, *más aún*, a un querer también los *medios*; el instinto más universal y elemental, en todo hacer y en todo querer, ha seguido siendo el más desconocido y oculto justamente por el hecho de que, en la práctica, seguimos siempre su mandato, por el hecho de que *somos* ese mandato ... Todos los juicios de valor son sólo consecuencias y perspectivas restringidas *al servicio de esta única voluntad*; el mismo juzgar es sólo esta voluntad de poder; una crítica del ser en base a uno cualquiera de estos valores es algo así como un contrasentido y un equívoco; también en el

caso de que se introdujera en todo esto un proceso de decadencia, este proceso *serviría* todavía a esta voluntad... » (11[96]).

La actuación de la *voluntad de poder* en sus varias posibilidades y en los modos en que se auto-constituye, estructurándose y articulándose en distintas formas, es el «arte» que se ha de establecer, por lo tanto, como una suerte de valor supremo.

Y, por «arte», Nietzsche entiende no sólo el arte en el significado común del término (el arte de distintos «artistas» que actúan dentro de la esfera de la búsqueda de la belleza), sino la misma fuerza de la voluntad de poder, que lo estimula y lo impulsa a desplegarse en sentido cósmico a todo nivel. En este sentido, el «arte» se convierte, mucho más que en la fuente, en la misma actuación de la posibilidad de la vida.

Un pasaje que lleva el título *La voluntad de poder. Tentativa para una transmutación de los valores*, resume de manera perfecta los conceptos básicos de los cuales estamos hablando: «La concepción del mundo con la que nos encontramos en el trasfondo de este libro [*Nacimiento de la tragedia*, 1872] es singularmente sombría y desagradable: entre los tipos de pesimismo conocidos hasta el momento ninguno parece haber alcanzado semejante grado de malignidad. Está ausente aquí la contraposición entre un mundo verdadero y uno aparente: existe solamente un mundo y este es falso, cruel, contradictorio, corrupto, sin sentido... Un mundo hecho de este modo es el verdadero mundo... Tenemos *necesidad de la mentira* para vencer esta realidad, esta "verdad", esto es, para *vivir*... Que la mentira sea necesaria para vivir también forma parte de este terrible y problemático carácter de la existencia... En este libro, la metafísica, la moral, la religión, la ciencia, son consideradas como formas de mentira: con su ayuda se *cree* en la vida. "La vida *debe* inspirar confianza": el deber expresado en estos términos es inmenso. Para cumplirlo, el hombre ya debe ser un mentiroso por naturaleza, debe ser antes, que cualquier otra cosa, un *artista*... Y de hecho: metafísica, moral, religión, ciencia, no son otra cosa que criaturas de su voluntad de arte, de mentira, de huida ante la "verdad", de *negación* de la "verdad". Esta misma facultad, mediante la cual *viola la realidad con la mentira*, esta *facultad* artística por excelencia, el hombre la tiene en

común con todo aquello que existe: él mismo es más bien una parte de realidad, de verdad y de naturaleza; él es incluso una parte del *genio de la mentira*... Que el carácter de la existencia sea *desconocido*, este es el fin recóndito, profundísimo y supremo de la ciencia, de la religiosidad, de la tendencia artística. Muchas cosas no las veremos nunca, muchas cosas las veremos erróneamente y veremos muchas otras que no existen... ¡Oh, qué perspicaces somos aun en las situaciones en las que nos hallamos lejos de considerarnos perspicaces! ¡El amor, el entusiasmo, "Dios", todas finezas de un extremo engaño de sí mismo, todas seducciones que impulsan a vivir! En el momento en el que el hombre es engañado, en el que cree nuevamente en la vida, en el que se ha engañado a sí mismo: ¡oh cómo se infla entonces! ¡Qué delicia! ¡Qué sensación de poder! ¡Qué triunfo del artista se encuentra en la sensación del poder! ¡El hombre ha afirmado, una vez más, su soberanía sobre la "materia": su soberanía sobre la verdad! Y cada vez que el hombre se alegra, es siempre él mismo en su alegría: se alegra como artista, goza él mismo como poder. *La mentira es el poder*... El arte, y nada más que el arte. Él es el gran creador de la posibilidad de vivir, el gran seductor de la vida, el gran estímulo para vivir...» (11[415]).

Con esta *transmutación de todos los valores en función de la voluntad de poder* se conecta íntimamente también el significado del «superhombre». No se trata de una suerte de super-especie de hombre, sino que corresponde a aquel hombre que se basa en la voluntad de poder y que actúa de acuerdo a la estructura y a las articulaciones de la misma.

El nihilismo llevado hasta sus últimas consecuencias

Ante pasajes como el que acabamos de citar, podemos preguntarnos si Nietzsche realmente invirtió los valores con algún beneficio positivo o si la posición asumida no fue otra cosa que el nihilismo destructivo *llevado hasta sus últimas consecuencias*.

Heidegger dio respuestas ejemplares, que se imponen incluso fuera de las posiciones teóricas que en gran medida las sostienen.

Hago referencia aquí a los tres pasajes más significativos al respecto.

En el primero, Heidegger precisa lo siguiente: «A pesar de toda la inversión y el derrumbamiento de la metafísica, Nietzsche permanece en su curso ininterrumpido cuando concibe aquello que la voluntad de poder establece, para su propia conservación, como el ser, el ente o la verdad. La verdad se resuelve, pues, como una condición puesta por la esencia de la voluntad de poder y, precisamente, como condición de conservación de su poder. Reduciéndose a esta condición, la verdad es un valor. Dado que la voluntad de poder puede querer sólo disponiendo de algo permanente, la verdad se convierte en un valor necesario para la voluntad de poder en base a su esencia. El término verdad no significa ni el no-estar-oculto del ente, ni la concordancia del conocimiento con el objeto, ni la certeza como seguridad de aquello que ha sido incluido en la representación. Aquí, la verdad es entendida –en un sentido que deriva históricamente de su esencia en las modalidades mencionadas– como afirmación de la presencia disponible en el círculo a partir del cual esa voluntad de poder se quiere a sí misma».[5]

En el segundo, Heidegger profundiza aún más sus observaciones: «¿Qué sucede con el ser? Con el ser no sucede nada. ¿Y si aquí se revelara propiamente la esencia del nihilismo, hasta ahora escondida? ¿Consistirá el verdadero nihilismo en pensar por medio de valores? Pero Nietzsche concibe la metafísica de la voluntad de poder precisamente como una superación del nihilismo: con la condición, no obstante, de que el pensar por medio de valores sea erigido en principio. Pero si el valor no permite que el ser sea el ser que es en cuanto ser, la presunta superación no será sino el cumplimiento del nihilismo».[6]

He aquí las afirmaciones conclusivas de Heidegger acerca de este problema: «El asegurarse, como adquisición de seguridad, se funda en la enunciación de los valores. La posición de valores ha sometido

5. Op. cit., 220.
6. Op. cit., 238.

a sí misma todo ente, matándolo en su en-sí. Este último golpe de la muerte de Dios es inferido a la metafísica, que, en cuanto metafísica de la voluntad de poder, reduce el pensamiento a la ideación de los valores. Sin embargo, este golpe extremo por el cual el ser es disminuido a simple valor no es reconocido por Nietzsche en lo que es, es decir, en relación con el mismo ser. Pero ¿no proclama Nietzsche, quizá: "Todos nosotros somos sus asesinos, vosotros y yo"? Ciertamente. En base a esto, él considera la misma metafísica de la voluntad de poder como nihilismo. Sin duda. Sin embargo, para Nietzsche esto significa simplemente que ella, como contracorriente e inversión de todos los valores anteriores, cumple con más radicalidad, siendo definitiva, esa "anulación de todos los supremos valores anteriores" que ya estaba en curso».[7]

No hay duda: la traslación de todos los valores de la esfera del ser y de la trascendencia a la esfera inmanente de la voluntad de poder, y la conexa transmutación radical de los valores supremos constituyen la etapa final y culminante del nihilismo, tal como ha sido descrito e interpretado por el mismo Nietzsche. Su propuesta alternativa puede ser bien definida de la manera en que John Findlay define el proceso de pensamiento de Heidegger para *Holzwege*: «Se trata de un viaje largo, de una calle empedrada de desesperación hacia una frustración predeterminada»,[8] o, mejor aún, hacia una desesperación predeterminada.

Y la locura final en la que concluye la existencia terrena de Nietzsche resulta ser una suerte de encarnación emblemática de este resultado del camino del nihilismo.

7. Op. cit., 241.

8. J. N. Findlay, *Platone. Le dottrine scritte e non scritte,* Milano 1994, 372 (← *Plato. The Written and Unwritten Doctrines,* London 1974).

El estadio intermedio: el nihilismo incompleto

Entre el estadio caracterizado por la destrucción de los valores supremos tradicionales y la plena transmutación de estos valores existe, sin embargo, un *estadio intermedio.* En los *Fragmentos póstumos* leemos: «Los valores supremos, a cuyo servicio el hombre *debería* vivir, especialmente, cuando dominan sobre él en forma gravosa y dispendiosa, estos *valores sociales* han sido establecidos con la finalidad de *reforzar* el tono, por encima del hombre, como si fueran mandamientos de Dios, como "realidad", como mundo "verdadero", como esperanza y mundo *futuro.* Ahora que se aclara la mezquina derivación de tales valores, el universo nos parece falto de valor, "carente de sentido"..., sin embargo, esto es solamente un *estadio intermedio»* (11[100]).

Ahora, este *estadio intermedio puede dar* origen (más aún *da* origen, visiblemente) a un *nihilismo incompleto,* que busca huir de las consecuencias del mismo nihilismo, con diferentes disfraces de los valores supremos, que van desde el saber científico hasta la praxis social, con toda una gama de matices.

Nietzsche escribe: «*Proposición principal.* En qué sentido el *nihilismo perfecto* es la consecuencia necesaria de los ideales hasta ahora cultivados. –El nihilismo *incompleto,* sus formas: nosotros vivimos en medio de él. *–Los intentos de huir del nihilismo* sin transmutar aquellos valores producen lo contrario, agudizan el problema» (10[42]).

Y entonces, expresando uno de sus categóricos «no» a los disfraces de los antiguos valores, afirma: «Mi reconocimiento y mi extirpación del ideal *tradicional:* el ideal cristiano, aún allí donde se ha eliminado la forma dogmática del cristianismo. *El riesgo del ideal cristiano* se oculta en sus sentimientos de valor, en el hecho de que puede excluir la expresión conceptual: mi lucha es contra el cristianismo latente (por ejemplo, en la música y en el socialismo)» (10[2]).

El sentido de la referencia al socialismo es claro; en cuanto a la música, se refiere sobre todo al *Parsifal* de Wagner, que propone nuevamente el misterio de la Pascua.

Una ratificación por parte de Heidegger

También este tema ha sido bastante bien interpretado y aclarado por Heidegger: «si Dios, en el sentido del Dios cristiano, ha abandonado su lugar en el mundo ultrasensible, su puesto existe todavía, aunque esté vacante. Esta región vacía del mundo suprasensible y del mundo ideal puede ser mantenida. La misma requiere, pues, un nuevo ocupante y la sustitución del Dios, que se ha esfumado. Se establecen, pues, nuevos ideales. Según Nietzsche (*Voluntad de poder*. Af 1021, año 1887) esto sucede con la doctrina de la felicidad universal y con el socialismo, con la música wagneriana, esto es, dondequiera que el "cristianismo dogmático" haya sido reducido al mínimo. En conclusión, se obtiene el "nihilismo incompleto"[...]».

De esta manera, entonces, Heidegger agrega que tal concepción «puede formularse con mayor rigurosidad y claridad del siguiente modo: el nihilismo incompleto sustituye ciertamente los valores anteriores por otros valores, pero los pone en lugar de los anteriores, lugar que conserva, así, el rango de región ideal de lo suprasensible. El nihilismo completo, por el contrario, debe eliminar el lugar tradicional de los valores, lo suprasensible como región en sí, y, por tanto, debe proponer valores de modo diferente, es decir, invirtiéndolos».[9]

Como veremos a continuación *el estadio intermedio caracteriza* de manera ejemplar *el malestar de nuestra civilización.*

Las máscaras del nihilismo

En efecto, justamente aquello que Nietzsche llama *nihilismo incompleto* domina en nuestros días, grávido de oscuras amenazas y peligros.

Nietzsche dice aún más: «Contra el *valor* de lo que permanece eternamente igual a sí mismo[...], existe el valor de aquello que es más breve y fugaz, el seductor centelleo dorado sobre el vientre de la serpiente vida» (9[26]).

9. M. Heidegger, *Sentieri interrotti* (*nota 3), 206.

Estos valores *breves y fugaces*, que son como *el seductor centelleo dorado sobre el vientre de la serpiente vida*, son los valores relacionados con la *voluntad de poder* y, por lo tanto, *los antiguos valores transmutados según la doctrina de Nietzsche*: pero a ellos se asemejan también *los disfraces nihilistas de los antiguos valores sustituidos con nuevas máscaras polícromas, las cuales, mucho más que con el fugaz centelleo dorado sobre el vientre de la serpiente vida, se presentan como las sirenas que encantan* y que, jactándose de ser portadoras de salvación o, al menos, de seguridad, corren el riesgo de arrastrarnos de manera irreversible al abismo de la nada.

Es precisamente a causa de los disfraces nihilistas de los valores supremos que las causas profundas de los males del hombre de hoy han caído (en cuanto tales) en el olvido.

Me parece que tales males y los distintos disfraces nihilistas de los valores perdidos relacionados con ellos se pueden resumir en número de diez, del siguiente modo:

1. el cientificismo y el redimensionamiento de la razón del hombre en sentido tecnológico,
2. la ideología absolutizada y el olvido del ideal de la verdad,
3. el pragmatismo, con su exaltación de la acción por la acción misma y el extravío del ideal de la contemplación,
4. la proclamación del bienestar material como sucedáneo de la felicidad,
5. la difusión de la violencia,
6. la pérdida del sentido de la forma,
7. la reducción del *eros* a la dimensión física y el olvido de la «escalera de amor» platónica (y del amor verdadero),
8. la limitación del hombre a una única dimensión y el individualismo llevado al exceso,
9. la pérdida del sentido del cosmos y del fin de todas las cosas,
10. el materialismo en sus formas más variadas y el olvido del ser relacionado con el materialismo.

Obviamente, cada uno tiene libertad para ... ¡continuar la lista! Pero es acerca de los remedios que quisiera que el lector de este libro prestara atención. Pues bien: como he anticipado, me parece que la

sabiduría de los antiguos puede presentarse al hombre de hoy como una cura de los males del espíritu, con una serie de medicinas que, como he dicho en el prefacio, si bien no eliminan estos males, pueden al menos mitigarlos, estableciéndose como verdadero polo dialéctico y, por lo tanto, como término constructivo de confrontación.

Nietzsche conocía muy bien a los griegos, pero no pudo aprovechar su sabiduría porque los interpretó en función de la propia teoría, invirtiendo, en consecuencia, su sabio mensaje, que consideraba válido en sus orígenes, pero totalmente comprometido, en lo sucesivo, a partir de Sócrates.

Sobre el filósofo ateniense, que, tal vez, eligió para sí mismo un fin «loco» a los ojos de los hombres de hoy (¡sin embargo, una locura muy distinta a la de Nietzsche!) volveremos en lo que sigue. Pero empecemos por discutir cuáles son estos males *uno por uno.*

1. EL REDUCCIONISMO CIENTIFICISTA DE LA RAZÓN

Aristóteles y su pensamiento acerca de la distinción entre la razón científica y la razón metafísica

Juzguemos, pues, a Aristóteles, como el peor de los sofistas, aturdido por una inútil sutileza, despreciable ludibrio de palabras. Ha osado, inclusive, como si la mente humana se frenase casualmente, casi impulsada por un viento afable sobre la playa de alguna verdad, estrechar en torno a ella cepos durísimos y ligarla a una especie de arte hecho de locura para someternos a las palabras.

BACON, *El parto masculino del tiempo*

Existe una ciencia que considera el ser en cuanto ser y las propiedades que le competen en cuanto tales. Esta no se identifica con ninguna de las ciencias particulares: en efecto, ninguna de las otras ciencias considera universalmente el ser en cuanto ser, sino que, después de haber delimitado una parte del mismo, cada una estudia las características de esa parte».

ARISTÓTELES, *Metafísica*

Cientificismo y tecnicismo

Uno de los mayores males del hombre de hoy consiste en el «cientificismo» y en el «tecnicismo» ligado a él.

En la *communis opinio* se encuentra arraigada la idea de que hay que considerar «verdadero» sólo aquello que es demostrable sobre la base de cálculos de tipo matemático, establecidos según los cánones «de la experiencia», o sea, según los de las *ciencias* experimentales.

Konrad Lorenz define, sintetizando, el cientificismo «como la convicción de que sólo es real aquello que puede ser expresado con

la terminología de las ciencias exactas de la naturaleza y demostrado en base a procedimientos cuantitativos. En suma, el cálculo y la medida serían los únicos métodos científicamente legítimos para adquirir conocimientos sobre la realidad»).[1]

Es sabido, por otra parte, que el desarrollo de las ciencias ha traído consigo una densa lluvia de innovaciones *tecnológicas*, con la consecuente modificación estructural tanto de la vida privada cuanto de la pública, generando la sensación cada vez más difundida de que la finalidad de la ciencia consiste en la aplicación *sin límites* de la esfera tecnológica y que, por lo tanto, esta es la fuente para la solución de *todos* los problemas del hombre.

El binomio ciencia-técnica se ha impuesto como autoridad absoluta por principio, con toda una serie de consecuencias imprevisibles y «perversas», vale decir, no sólo inesperadas sino, en gran medida, negativas.

Algunas críticas

En los últimos decenios del siglo XX, sin embargo, algunos estudiosos se han dado cuenta de los peligros que el cientificismo y el tecnicismo implican a distintos niveles y, además, han señalado posibles remedios. Sin embargo, a mi juicio, no han llegado al fondo del problema: en un análisis último, el cientificismo es aún siempre el aire que respiran; y esto vale también para sus numerosos críticos explícitos.

Lorenz, por ejemplo, ha encarado el problema en *Decadencia de lo humano*, libro que ha tenido un notable éxito de público lector, y en el que encontramos algunos principios que nos interesa considerar de cerca. En particular, se discuten allí las opiniones de tres autores que han asumido posiciones ambiguas o extremistas.

De este modo, C. P. Snow, que Lorenz estima en exceso en su obra *Las dos culturas*, ha ubicado las ciencias «naturales» en neta contraposición con las ciencias «del espíritu», dejándolas, por lo tanto,

1. K. Lorenz, *Il declino dell'uomo* (*nota Prefacio, 6), 75.

sin posibilidad de una comunicación lingüística constructiva. Se trataría, precisamente, de «dos culturas» colocadas en planos diferentes. Snow llega a la siguiente conclusión: «Los cambios en el sistema educativo no producirán milagros. Las divisiones de nuestra cultura nos vuelven más obtusos de lo conveniente: hasta cierto punto, podemos restablecer la comunicación, pero [...] no crearemos hombres y mujeres que estén en condiciones de comprender nuestro mundo como lo estaban el mismo Piero della Francesca, Pascal o Goethe».[2]

Lorenz recoge también las opiniones del físico vienés Herbert Pietschmann, que, a diferencia de Snow, considera las dos formas de saber como «dos vías» que ni siquiera se cruzan, puesto que miran a objetivos totalmente diversos: la vía de las ciencias naturales conduciría al conocimiento *exacto*; la vía de las ciencias del espíritu conduciría al conocimiento *verdadero*. El conocimiento *exacto* corre el riesgo de perder contacto con la realidad concreta, con el mundo de la vida. El conocimiento *verdadero*, en cambio, implica la experiencia de lo vivido, que no puede someterse, sin embargo, a «pruebas» de naturaleza lógico-matemática o experimental: «Stefan Zweig dice: "La fe en el progreso ininterrumpido y continuo ha tenido el poder de una religión; tal vez, se ha creído en este progreso más de cuanto se creyera anteriormente en la Biblia. Y también la ciencia ha sido capaz de milagros para persuadir a los hombres de su propio poder". Pero ya Wilhelm von Humboldt había notado cómo «la ciencia obtiene los beneficios más preciosos para la vida, cuando parece alejarse al mismo tiempo de ella". El progreso es considerado, así, como alejamiento de lo humano, de la vida misma del hombre. Por lo tanto, a pesar de las indicaciones contrarias y del riesgo del ridículo, nos veremos obligados a afrontar la cuestión acerca de si pueden traspasarse los confines de la lógica *sin* renunciar a las exigencias de la inteligencia».[3]

2. C. P. Snow, *Le due culture*, Milano 1970, 101-102 (←*The two cultures: and a second look*, New York 1964;→*Las dos culturas y un segundo* enfoque, Madrid 1977). Véanse las observaciones de Lorenz, op. cit., 77 y 79.

3. H. Pietschmann, *Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters*, Wien-Hamburg 1980, 196; véanse las observaciones de Lorenz, op. cit., 77 y 84.

Lorenz discute, finalmente, una tercera posición: la de Erwin Chargaff, que se remonta a los presocráticos, a quienes ve como los pensadores más profundos de Occidente: ya ellos, en efecto, habrían juzgado temeraria la pretensión de desarrollar la actividad de medición de los fenómenos de la naturaleza, convencidos como estaban de la *inconmensurabilidad* del mundo que nos rodea.[4]

Sin embargo, siempre según Chargaff, la investigación científica, que se desarrolló desde la Edad Moderna en adelante, habría llevado al extremo las tendencias matematizantes de los pitagóricos y las reduccionistas de los atomistas, olvidando la cautela del *milieu* presocrático:[5] el resultado de este proceso consistiría en la búsqueda de partículas cada vez más pequeñas y «cada vez más insignificantes», como dicen algunos de los físicos contemporáneos. Las partes cada vez más pequeñas hacen perder la visión de conjunto. Y la fe en la omnipotencia del "método" científico termina por cancelar ese sentido de maravilla que, *sin embargo,* había sido para los griegos el primer motivo del conocimiento. Mientras la búsqueda promovida por la *Big Science* acumula dato sobre dato corriendo el riesgo de confundir la verdad con la insignificancia, los expertos pierden conciencia de su responsabilidad ética y cognoscitiva.

El juicio de Chargaff es drástico: «Algunos hombres de ciencia se preguntan, tal vez, al volverse viejos, cómo se encuentran en medio

4. E. Chargaff, *Unbegreifliches Geheimnis. Wissenschaft als Kampf für und gegen die Natur,* Stuttgart 1981.

5. El atomismo y el pitagorismo constituyen «dos concepciones extremadamente diferentes y, desde cierto punto de vista, directamente opuestas, a las que la física les debe casi todo», B. d'Espagnat, "Fisica", en: *Enciclopedia,* vol. 6, Ed. Einaudi, Torino 1979, 223-261, en especial 225 (véase también 250-255), incluidas, añade d'Espagnat (ibídem), algunas posiciones extremas que hoy deben revisarse en una perspectiva crítica que sepa valorizar los aspectos más fecundos, evitando las aporías. Sigue vigente el hecho de que la física debe a la tradición de pensamiento inaugurada por los Jónicos, Tales *in primis,* el mismo carácter de conjunto de construcciones teóricas pasibles de control empírico y, al mismo tiempo, irreductibles a un mero resumen de datos observables o a «recetas» en sentido práctico. Esta perspectiva «permite ver la angustia intelectual de aquellos estetas que, ofuscados por la potencia industrial de los tiempos modernos, no sueñan otra cosa que cemento armado y engranajes ostentando un divertido desprecio por la belleza» (op. cit., 225).

de esta sociedad de caníbales. Ellos harán acusación a muchos factores –al destino, a la sociedad– y, para nada, a la estupidez de su inteligencia. Al final llegarán, tal vez, a la conclusión de que Picasso tenía razón: no se busca, si se quiere encontrar; y la búsqueda febril hace imposible un encuentro feliz. Sólo con el hambre de las almas se puede buscar; pero ¿dónde existen aún almas, como no sea en el banco de crédito hipotecario de Mefistófeles?»[6] (téngase presente, para entender el pasaje, que la alusión a Picasso se refiere a una frase que se le atribuye: «Yo no busco, yo encuentro»).

En conclusión: Lorenz reprocha a todos los críticos del cientificismo *por ser ellos mismos, a su vez, en cierto modo víctimas del cientificismo*, en cuanto comparten la creencia de que «solamente aquello que puede ser pesado y medido es real o, al menos, [...] que todo aquello que no puede ser ni medido ni pesado es, en principio, desconocido. Ellos parecen creer que tales objetos pueden tornarse accesibles a la especie humana sólo por medio de una experiencia mística, [casi como una suerte de] "revelación". Pensando así, ellos cometen, evidentemente, otro error: consideran lo que para nosotros es desconocido como equivalente a lo sobrenatural o a lo preternatural. Y tienen, además, otra sensación: al menos en modo irreflexivo, sienten que toda explicación de tipo causal es, en realidad, una profanación».[7]

La tesis de Lorenz es, pues, que debemos recuperar la consciencia de que las vías del conocimiento no son sólo aquellas sobre las que se basa el pensamiento lógico-matemático, sino también aquellas sobre las que se basan las percepciones de las formas, o percepciones *gestálticas*, las que llevan a la comprensión de la belleza, de la armonía y de los valores: «La percepción de las formas es, por una parte, el frente más avanzado del conocimiento humano, el estímulo impulsa al espíritu humano hacia lo desconocido. Pero al mismo tiempo, ella es guardiana de lo que ya es conocido, un depósito en el que ha sido acumulado pacientemente un material de datos cognoscitivos mucho mayor de lo que podría contener nuestra memoria. Sobre la

6. Chargaff, op. cit., 225-226; véase también 212.

7. Lorenz, op. cit., 78. Sobre Chargaff véase también op. cit., 80.

facultad humana de percibir las formas se funda también nuestra sensibilidad hacia armonías tan complicadas que superan muchas veces aquello que somos capaces de abrazar con el intelecto. No hay que asombrarse, si los resultados de la percepción de las formas aparecen al hombre como una revelación: efectivamente, por la vía intelectual jamás lo hubiéramos logrado».[8]

Y más aún: «Para el estudioso que cree en una teoría del conocimiento de tipo evolucionista, el problema del abismo entre las dos culturas de Lord Snow y el de las dos vías de Herbert Pietschmann es un problema aparente que surge fundamentalmente por el hecho de que los opositores del reduccionismo cientificista valoran aún excesivamente el ámbito de validez de la lógica y de la matemática. Si nosotros, por el contrario, lejos de considerar que la lógica y la matemática son las únicas funciones cognoscitivas científicamente legítimas, reconocemos, además, la importancia que corresponde a las funciones no racionales de nuestro aparato cognoscitivo, incluyendo la percepción de las formas, no nos asombraremos más de que nuestras funciones cognoscitivas, tan distintas entre sí, puedan dar resultados contradictorios. Werner Heisenberg ha explicado que las leyes de la matemática no son las leyes de la naturaleza, sino las leyes de un mecanismo muy preciso del conocimiento humano».[9]

En realidad, como veremos más adelante, aún considerando correctamente algunos puntos claves, Lorenz cae, a su vez, en un error análogo al que reprocha a Snow, Chargaff y Pietschmann, y se consolida en posiciones ambiguas: en el encomiable intento de recuperar las diferentes capacidades cognoscitivas del hombre, aunque valore la percepción gestáltica, termina por colocar esta última en el ámbito de las funciones *no racionales* de nuestro aparato cognoscitivo.

No enfrenta, en particular, el problema de las áreas cognoscitivas desde el punto de vista epistemológico y, sobre todo, no se pone en el plano ontológico sobre el cual debería moverse si se quiere verdaderamente superar el cientificismo. De tal manera, Lorenz se con-

8. Op. cit., 112-113.
9. Op. cit., 79.

vierte en una víctima de la mentalidad cientificista desde el momento mismo en que la critica: tal crítica podría ser incisiva sólo con *una variación del plano a partir del cual se inicia y se desarrolla la discusión.*

Antes de enfrentar el «tratamiento» que podría derivar de la sabiduría de los griegos, me parece oportuno considerar aquí, si bien brevemente, otras tesis del pensamiento contemporáneo que tienen el mérito de ir aún más a fondo en la crítica del cientificismo y que nos podrían dar, por lo tanto, algún elemento para el cambio de perspectiva que resulta esencial para escapar del *cientificismo.*

Rescher, acerca de los límites de la ciencia

Muchas perspectivas análogas a las de Lorenz han sido consideradas, en modo totalmente independiente y sobre bases diferentes por Nicholas Rescher, quien, sin embargo, demuestra una mayor conciencia del carácter insidioso de los *presupuestos* del cientificismo.

En particular, él señala explícitamente cómo el hombre no vive sólo de conocimientos: «La ciencia es sólo un elemento, y no ciertamente el predominante, de la constelación de los *desiderata*, un proyecto apreciable entre otros, cuya búsqueda es sólo uno de los componentes del contexto más amplio de los fines y de los intereses humanos. La calidad de la vida implica una amplia gama de *desiderata* personales y comunes como la salud física, la amistad, las atracciones del ambiente, la armonía social, el desarrollo cultural, etc. ; valores que la ciencia puede ayudar a alcanzar, pero que no pertenecen a su dominio».[10]

La ciencia no es, por lo tanto, *el* bien supremo del hombre, sino sólo uno de los bienes de los que el hombre dispone: *un* bien que no es fin en sí mismo sino que está, eventualmente, en función de un pleno desarrollo humano.

10. N. Rescher, *I limiti della scienza,* Roma 1990, 235 (← *The limits of science,* Berkeley 1984;→*Los límites de la ciencia,* Madrid 1994).

Pero aún hay más.

La ciencia tiene, ciertamente, valor cognoscitivo, pero *no constituye el único tipo de saber*: «también en el ámbito estrictamente cognoscitivo, el conocimiento científico es sólo uno entre los distintos tipos de conocimiento: existen otros proyectos epistemológicos e intelectuales igualmente válidos. La autoridad epistémica de la ciencia es grande, pero no omnicomprensiva».[11]

La ciencia se ocupa de la dimensión fáctica objetiva e *ignora la dimensión subjetiva*; se interesa solamente por los aspectos impersonales y medibles de las cosas, no se interesa por el hombre como individuo ni como persona: «La ciencia ignora la dimensión individual y afectiva del conocimiento: la simpatía, las emociones, la intuición, las "reacciones individuales". Los fenómenos que asume como datos para la elaboración y el control de sus teorías son accesibles a todos. Desecha los juicios de valor, no se preocupa por el modo como las cosas tocan a la gente a causa de la posición informativa de sus experiencias personales o de su herencia cultural: se interesa sólo por los aspectos impersonales y medibles de las cosas. La orientación cuantitativa de la ciencia natural la lleva a descuidar la dimensión cualitativa, afectiva y valorativa de la experiencia. El conocimiento de ciertos aspectos de las cosas que nos inducen a considerarlas bellas, placenteras o trágicas es extraño al ámbito científico, en el que no existe espacio para la sensibilidad, sino sólo para la comprensión teórica».[12]

El proyecto de la ciencia no es sino *uno* de los proyectos de los que el hombre es capaz y, en consecuencia, tiene límites precisos: «La ciencia, por lo tanto, tiene sus limitaciones: no es omnicomprensiva, no puede responder a todos los problemas que son importantes para nosotros. Pero estas son limitaciones del ámbito de pertinencia, no de capacidad dentro de tal ámbito. Las limitaciones en cuestión son inherentes a su misma tarea. La ciencia considera como su misión específica la racionalización de los hechos objetivos y empíricos; aquí,

11. Op. cit., 235.
12. Op. cit., 236-237.

como en otros casos, la determinación es negación: puesto que la ciencia es una empresa definida, también existen ciertas cosas que la ciencia no es. Las otras vías cognoscitivas no son *alternativas* a la ciencia, porque su orientación cognoscitiva está dirigida hacia direcciones muy distintas: no representan diferentes modos de hacer la misma cosa, sino que hacen cosas totalmente diferentes. Por este motivo, no pueden competir con la ciencia en su dominio específico: no puede existir competencia cuando se persiguen objetivos diferentes. Quienes juegan distintos juegos no compiten».[13]

Como es sabido, ha sido el positivismo –el «viejo» y el «nuevo»– el que ha proveído las más relevantes justificaciones filosóficas de la *communis opinio* cientificista. Se trata, pues, de demostrar, en primer lugar, cómo el positivismo, con su pretensión de disolver cualquier forma de conocimiento que vaya más allá de la ciencia, *no hace otra cosa que disfrazar los problemas que no sabe resolver.*

Leszek Kolakowski (citado por Rescher en coincidencia) afirmaba ya en 1958: «Esta doctrina es una tentativa de consolidar la ciencia como actividad autosuficiente, que agota todos los modos posibles de apropiación intelectual del mundo. Según la concepción positivista radical, las realidades del mundo –que pueden, obviamente, ser interpretadas por la ciencia natural, pero que también pueden ser objeto de la extrema curiosidad del hombre, causa de miedo y de disgusto, ocasión de aceptación y de rechazo– por ser comprendidas mediante la reflexión y expresadas con palabras, pueden ser reducidas a sus propiedades empíricas. El sufrimiento, la muerte, los conflictos ideológicos, los valores auténticos de cualquier tipo, son considerados cuestiones fuera de los límites, acerca de las cuales sólo debemos callar, por respeto al principio de verificabilidad. El positivismo, así entendido, constituye la tentativa de huir de los propios deberes, una fuga disfrazada de la definición del conocimiento».[14]

Por este motivo, ¡el positivismo no sería otra cosa que una filosofía que absuelve a cualquier persona, en especial al científico, de

13. Op. cit., 239.
14. L. Kolakowski, *The Alienation of Reason*, New York 1968, 204; citado y discutido en Rescher, op. cit., 241.

sus responsabilidades filosóficas! Más adelante insistiré sobre el carácter profundamente contradictorio de esta empresa «filosófica». Por ahora, me limito a citar aún a Rescher, cuyas observaciones completan las de Kolakowski acerca del error singular del que son víctimas los positivistas: «La ciencia no tiene nada que hacer en cuestiones que no interesan a la prosecución de su mandato: el dominio de los hechos naturales. Por ejemplo, le interesan solamente los valores como objetos de examen descriptivo. Pero la restricción de su dominio que resulta de la limitación de su misión no autoriza a descartar como carente de sentido aquello que la trasciende. La ciencia no tiene la exclusividad sobre el "conocimiento": su dominio es mucho más pequeño que el dominio de la razón en general. Existen muchos "modos de conocer" y la ciencia es sólo uno de ellos. [...] El hombre forma parte del orden de las cosas *humanas* y no simplemente del orden *natural.* Existe una realidad mayor que aquella que la ciencia contempla; en la severa y estimulante escuela de la vida nos encontramos frente a problemas que nuestros estudios científicos no nos ayudan a resolver».[15]

La frase de Rescher, «existe una realidad mayor que aquella que la ciencia contempla», es emblemática. Yo desearía completarla como Shakespeare, pero con el espíritu de Platón: *existen muchas más cosas en el cielo y en la tierra que las que reconoce la mentalidad condicionada por el cientificismo*; más cosas, especialmente, en aquella dimensión meta-sensible que creo que el mismo Rescher no comprende plenamente.

Popper y la concepción de la falibilidad de la ciencia

En la perspectiva que acabamos de considerar, la ciencia aparece «limitada», puesto que no es más que uno de los «juegos» a los cuales el hombre puede dedicarse.

Más profunda me parece la crítica que examina la naturaleza pecu-

15. Rescher, op. cit., 241-242.

liar de tal juego e individualiza sus límites internos. Karl Popper, desde su *Logik der Forschung*, de 1934,[16] se ha propuesto a sí mismo como el enemigo por excelencia de la concepción positivista, y, en especial, en la versión renovada de los positivistas lógicos del Círculo de Viena. Según este autor, la misma empresa filosófica de los positivistas es inconsistente: esta mira, en efecto, a depurar radicalmente la ciencia de toda contaminación filosófica; sin embargo, obrando de este modo, cuestiona el mismo positivismo como filosofía (en términos más precisos: el positivista, sostiene Popper, establece la demarcación entre la ciencia y la «pseudociencia», como si se tratara de definir un criterio apto para distinguir entre lo que es «significante» y lo que no lo es; y, con esto mismo, surge el problema acerca de si tal criterio debe ser considerado significante o no significante).

Sin embargo, hay mucho más que esto: con su énfasis puesto sobre la naturaleza de las aserciones científicas permanentemente sujetas a revisión, Popper ha llevado a hasta las últimas consecuencias el ataque a una convicción mucho más antigua que el mismo positivismo, según la cual la ciencia conseguiría verdades incontrovertibles y la historia de la empresa científica estaría connotada por el incremento lineal de la «verdad».

16. Como es sabido, Karl Popper tradujo y amplió la versión original alemana (1934) en *The Logic of Scientific Discovery* (New York 1959), cuya versión italiana es *Logica della scoperta scientifica*, Torino 1970 (à *La lógica de la investigación científica*, Barcelona 1995). Para caracterizar la crítica de Popper a la concepción ingenua del aumento del conocimiento científico me he servido también de otras obras suyas, como *Congetture e confutazioni: Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Bologna 1972 (←*Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge*, London 1963;→*Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona [3impr.]1994), *I due problemi fondamentali della teoria della conscenza*, Milano 1987 (← *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Tübingen 1979, [2]1991;→*Los dos problemas fundamentales de la epistemología*, Madrid 1998); además del monumental *Poscritto alla logica della scoperta scientifica*, 3 vols., Milano 1984 (←*Postscript to the logic of scientific discovery*, 3 vols., Totowa 1982-1983;→*Post Scriptum a la lógica del descubrimiento científico*, 3 vols. Madrid, 1984-1985). Para una presentación de la concepción falibilista inspirada en Popper y aplicada tanto a las «conquistas» de la ciencia cuanto a las convicciones del sentido común, remito a Alan Musgrave, *Senso comune, scienza e scetticismo: un'introduzione storica alla teoria della conoscenza*, Milano 1995, en especial, el cap. 15 (← *Common sense, science and scepticism: a historical introduction to the theory of knowledge*, Cambridge 1993).

Et augebitur scientia: el conocimiento científico debe aumentar. He aquí la idea-fuerza de los grandes protagonistas de la revolución científica con la que debuta la Edad Moderna y que se encuentra aún en la base de la imagen que tiene el gran público sobre la ciencia y del estereotipo compartido por la mayoría de los expertos que dedicaron su existencia a la investigación científica. Como bien sabemos, la misma exaltación de la técnica puede encontrar aquí una justificación.

Pero, para decirlo de algún modo, Popper ha girado el guante; ha mostrado, efectivamente, cómo el éxito técnico y el mismo éxito predictivo no son garantía de verdad: ¡una teoría falsa puede ofrecer predicciones correctas y construir la base de una tecnología eficaz! Además, nuestras teorías científicas –incluso las aparentemente acreditadas por una larga serie de resultados, como la física de Newton– no son otra cosa que *conjeturas*, siempre expuestas al riesgo de ser «refutadas», esto es, dicho brevemente, desmentidas por la experiencia.

En realidad, Popper ha asumido como criterio de demarcación entre *ciencia* y *no ciencia* la «falsabilidad» y no, como querían los neopositivistas, la «verificabilidad» en línea teórica.

Este *principio de la falsabilidad* separa las aserciones significantes en dos grados diferentes entre sí: el primero, el grado de las aserciones significantes y no falsables; el otro, el de las aserciones significantes y falsables. *Son aserciones de carácter científico sólo las aserciones falsables*; incluso los enunciados de la metafísica son considerados no falsables.

Tal problema de la demarcación constituye para Popper la cuestión por excelencia de la gnosceología: «Este problema, el *problema de la demarcación* (el problema kantiano de los límites del conocimiento científico) puede ser definido como el problema para encontrar un criterio que pueda distinguir entre asertos (aserciones, sistemas de aserciones) que pertenecen a la ciencia empírica y aserciones que se pueden describir como "metafísicas". Según la solución propuesta por Wittgenstein, esta demarcación debe obtenerse con la ayuda de la idea de "significado" y de "sentido": toda proposición significante o sensata debe ser una función de verdad de proposiciones "atómicas", esto es, debe ser reducible completamente, desde un punto de vista lógico, a (o deducible de) aserciones singulares de observación. Si algu-

na supuesta aserción se revela irreducible, en el modo en que se ha dicho, se trata de una proposición "insignificante", "carente de sentido", "metafísica", o de una "pseudo-proposición". De este modo, *la metafísica es un sinsentido insignificante.* Puede parecer que, trazando esta línea de demarcación, los positivistas hayan logrado destruir la metafísica de manera más completa que lo que lograron hacerlo los anti-metafísicos más antiguos. Sin embargo, estos métodos no destruyen solamente la metafísica: destruyen también la ciencia natural. En efecto, las leyes de la naturaleza no son reducibles a las aserciones de observación más de lo que lo son los enunciados metafísicos [...] Si se aplicara con coherencia el criterio de significado elaborado por Wittgenstein, tales leyes parecerían "pseudo-proposiciones carentes de significado" y, en consecuencia, "metafísicas". De este modo, la tentativa de trazar una línea de demarcación es equivocada. El dogma del significado o del sentido y los pseudo-problemas a los que tal dogma dio origen pueden ser eliminados adoptando, como criterio de demarcación, el *criterio de la falsabilidad*: es decir, el criterio de decidibilidad (al menos) *unilateral* o asimétrica. Según este criterio, las aserciones o los sistemas de aserciones transmiten informaciones acerca del mundo empírico sólo si son capaces de encontrarse con la experiencia o, con más precisión, sólo si pueden ser *controlados sistemáticamente*, vale decir, si pueden ser sometidos (de acuerdo con una "decisión metodológica") a controles que *pudiesen* poner fin a su refutación. De esta manera, el reconocimiento de aserciones unilateralmente decidibles nos permite resolver [...] el problema de la demarcación; el problema que ha dado origen a casi todos los otros problemas de la epistemología. Efectivamente, nuestro criterio de falsabilidad distingue con suficiente precisión los sistemas de teorías de las ciencias empíricas de aquellos de la metafísica [...], sin afirmar la insignificancia de la metafísica (que, como se puede ver considerando la cuestión desde un punto de vista histórico, es la fuente de la cual brotan las teorías de las ciencias empíricas)».[17]

17. K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica* (*nota precedente), 346-348. Se trata del texto de la carta al editor de la revista *Erkenntnis,* publicada originalmente en esa revista en 1933 e incluida como apéndice 1 en la versión inglesa (1959) de la *Logik.*

Cabe afirmar que Popper ha presentado su criterio de demarcación –la *falsalidad* en lugar de la *verificabilidad*– como criterio de discernimiento entre proposiciones científicas y no científicas, *ambas significantes*, y nunca ha aceptado que tal criterio tuviera que ser considerado como un criterio de significación. De este modo, no se reduce para nada la metafísica a simple balbuceo o a mera expresión de emociones, como decían los neopositivistas. En los casos más relevantes de «revolución científica», la metafísica ha constituido la «aurora» de la ciencia propiamente dicha.

Estas son algunas precisiones de Popper sobre la relevancia de la metafísica para la práctica científica: «El atomismo es un excelente ejemplo de una teoría metafísica no controlable cuya influencia sobre la ciencia ha sido superior a aquella de muchas teorías científicas controlables. Otra enorme teoría de este tipo fue la teoría cartesiana del mundo como un mecanismo de relojería [...], o bien, el programa de Hobbes, Descartes y Boyle que interpretaba el mundo físico en términos de materia extensa en movimiento. No obstante, el último y hasta ahora el más grande, fue el programa de Faraday, Maxwell, Einstein, de Broglie y Schrödinger, que concebía el mundo –tanto los átomos cuanto el vacío– en términos de campos continuos [...]. Cada una de estas teorías sirvió, antes de convertirse en controlable, como un programa de investigación para la ciencia. Indicó la dirección de la investigación y el tipo de explicación que podía satisfacernos; e hizo posible una suerte de evaluación de la profundidad de una teoría. En biología, la teoría de la evolución, la teoría de la célula y la teoría de las infecciones bacterianas, han desempeñado todas ellas papeles semejantes, al menos por un cierto período. También en psicología, el sensacionalismo, que puede asumir la forma de un tipo de atomismo psicológico (es decir, la teoría que afirma que todas las experiencias son compuestas por elementos últimos no analizables, por ejemplo, los datos sensoriales) y el psicoanálisis deberían ser citados como programas de investigación metafísica».

Sin embargo, pocas líneas más adelante, se descubre la doble alma de Popper (en relación con la metafísica): «Por muy importantes que hayan sido para la ciencia, estos programas metafísicos no deben confundirse con las teorías controlables que el científico utiliza de mane-

ra diferente. De estos programas, él hace derivar su objetivo –lo que él considerará una explicación satisfactoria, un descubrimiento real de aquello que está "escondido en la profundidad". Si bien son empíricamente irrebatibles, estos programas metafísicos de investigación están abiertos a la discusión; pueden ser cambiados a la luz de las esperanzas que inspiran o de las desilusiones de las que pueden ser considerados responsables. Naturalmente, existen también ideas metafísicas carentes de valor (o así creo) para la ciencia. Entre ellas se cuentan algunos de los enunciados "puramente existenciales" [...]. La afirmación "existe una serpiente marina" no reviste particular interés para el científico hasta que no se agregue una indicación cualquiera sobre un indicio para posibles controles. No obstante, tales afirmaciones puramente existenciales se han revelado, a veces, como sugerentes y hasta fértiles en la historia de la ciencia, a pesar de que nunca formaron parte de ella. En realidad, pocas teorías metafísicas han ejercido una influencia más amplia sobre el desarrollo de la ciencia que la teoría puramente metafísica "existe una piedra filosofal (es decir, una sustancia que puede transformar los metales viles en oro)", aunque tal teoría no sea falsable, nunca haya sido verificada y, actualmente, nadie crea ya en eso. El ejemplo de la piedra filosofal muestra que, al menos incidentalmente en este caso, el responsable de la falta de controlabilidad es el carácter existencial del enunciado, y no necesariamente *términos* vagos o carentes de significado: "metal vil" y "oro" van bastante bien como *conceptos*».[18]

Como veremos más adelante, Popper tiene, de todos modos, algo en común con los positivistas:[19] después de todo, el mayor peligro de confusión proviene, según su opinión, de la «pseudo-ciencia», vale decir, de aquel conjunto de teorías *no falsables* que, sin embargo, usualmente son difundidas como «científicas» por quienes las sostienen.

18. K. R. Popper, *Poscritto*, (*nota 16) vol. I, *Il realismo e lo scopo della scienza* (← *Realism and the aim of science*, Totowa 1983; → *Realismo y el objetivo de la ciencia*, Madrid 1985), 207-209.

19. A propósito de este punto remito a las sutiles críticas dirigidas a Popper por Imre Lakatos en el curso de lecciones que dictara en la London School of Economics (1973), ahora en I. Lakatos / P. K. Feyerabend, *Sull' orlo della scienza: pro e contro il metodo*, Milano 1995, especialmente las lecciones sexta y séptima.

Es verdad que los principales objetivos de Popper fueron, al menos por lo que se refiere a la cultura del novecientos, el marxismo y el psicoanálisis. No obstante, también la metafísica, como se la entiende tradicionalmente, la que Aristóteles definía como «la ciencia del ser en cuanto ser«, ¡es excluida rígidamente del ámbito de la ciencia y, también ella es etiquetada como pseudo-científica!

Fueron algunos de los más brillantes ex alumnos de Popper quienes insistieron en una característica curiosa de sus «programas de investigación»: el hecho de que son influyentes sobre la investigación científica, pero, no obstante, deben ser constantemente distinguidos de la misma en el plano de la evaluación intelectual. A pesar de esto, según Popper, la comunidad científica no se encuentra en situación muy distinta que el «pueblo» según Hegel: ¿qué sucedería sin una «buena» metafísica? Probablemente no existiría ni siquiera la investigación como actividad para solucionar los problemas ni como discusión crítica de las soluciones propuestas.

Pero he aquí el texto base sobre el aumento del conocimiento, que invierte la ruta seguida por la *communis opinio* por más de tres siglos: «El progreso de la ciencia no se debe al hecho de que, con el paso del tiempo, se acumulen experiencias perceptivas en número siempre mayor. Y tampoco se debe al hecho de que hagamos siempre un mejor uso de nuestros sentidos. Por más que las recojamos y elijamos industriosamente, nunca podremos destilar la ciencia a partir de experiencias sensibles no interpretadas. Los únicos medios a nuestra disposición para interpretar la naturaleza son las ideas osadas, las anticipaciones injustificadas y las especulaciones infundadas: son el único órgano, el único instrumento del que disponemos. Y para obtener nuestro premio debemos arriesgarnos a usarlo. Quienes no exponen gustosos sus ideas al riesgo de la refutación no participan del juego de la ciencia. Aun el sobrio y preciso control experimental de nuestras ideas está, a su vez, inspirado por ideas; el experimento es acción planificada, cada pasaje del mismo es guiado por la teoría. No tropezamos casualmente en nuestras experiencias; tampoco les permitimos deslizarse sobre nosotros como una corriente. Por el contrario, tenemos que ser activos: debemos *"hacer"* nuestras experiencias. Somos siempre nosotros los que debemos formular las

preguntas para plantear a la naturaleza: somos nosotros quienes intentamos formular estas preguntas una y otra vez a fin de obtener un "sí" o un "no" muy claros (porque la naturaleza no nos da respuesta si no presionamos para obtenerla). Y, finalmente, también nosotros damos una respuesta: somos nosotros los que, después de severos exámenes, decidimos la respuesta a la pregunta que hemos formulado a la naturaleza, después de prolongadas y severas tentativas para obtener un "no" inequívoco».[20]

Las conclusiones de Popper hieren mortalmente el cientificismo y sus pretensiones; el autor de la *Logik der Forschung* ha sido muy consciente desde el inicio de la propia carrera filosófica: «El antiguo ideal científico de la *epistéme* –del conocimiento absolutamente cierto, demostrable– se ha revelado como un ídolo. La exigencia de objetividad científica hace ineluctable que toda aserción de la ciencia permanezca necesariamente y, *para siempre, en estado de tentativa.* Por el contrario, es verdadero que una aserción científica puede ser corroborada, pero toda corroboración es relativa a otras aserciones que, a su vez, son tentativas. Podemos estar "absolutamente seguros" sólo de nuestras experiencias subjetivas de convicción, de nuestra fe subjetiva. Con el ídolo de la certeza [...] cae una de las líneas de defensa del oscurantismo que obstruyen la vía del progreso científico, puesto que la veneración que tributamos a este ídolo impide no sólo la osadía de nuestras preguntas sino también el rigor de nuestros controles. La concepción errada de la ciencia se traiciona justamente por su deseo excesivo de ser considerada la única válida. Porque al hombre de ciencia no lo hace la *posesión* del conocimiento y de la verdad irrefutable, sino más bien la *investigación* crítica, persistente e inquieta de la verdad»).[21]

20. Popper, *Logica della scoperta scientifica* (*nota 16), 310.
21. Op. cit., 311.

En el curso del debate entre Popper y algunos exponentes de lo que desde los años 1960 en adelante se ha presentado como la «nueva filosofía de la ciencia» (señalemos a Thomas Khun, Imre Lakatos, Paul Feyerabend, etc.)[22] ha surgido, precisamente, el carácter impetuoso del *falibilismo* popperiano en relación con los «mitos» que aún contiene en sí la *communis opinio* en el campo científico. Justamente en la discusión con Thomas Kuhn, por ejemplo, Popper ha insistido sobre las modalidades diferentes según las cuales se desarrolla la investigación especulativa del científico «puro» y la actividad práctica del ingeniero, contribuyendo así a separar la evaluación de las teorías científicas de la aceptación de las «recetas» de la técnica que se demuestran eficaces.[23]

Pues bien, al menos para el gran público, la *técnica* constituye la manifestación más impresionante del poder de la ciencia; y esta, a su vez, es considerada aún como una forma de saber incontrovertible. ¿Cómo se explica, entonces, la tenacidad de una imagen de la ciencia tan distorsionada frente a críticas tan sutiles y penetrantes como las del autor de la *Lógica de la investigación científica*?

La razón de esto, según mi opinión, hay que buscarla en el hecho de que aun epistemólogos audaces, precisamente como Popper, que no han dudado en destruir los viejos estereotipos, siguen pensando, sin embargo, que *la razón científica es la más válida para la razón humana.*

El rescate de la razón metafísica, que debemos a la «nueva filosofía de la ciencia», sigue siendo, por tanto, *bastante parcial y problemático.*

22. En representación de todas las demás obras remito aquí al ya clásico volumen de I. Lakatos / A. Musgrave, *Critica e crescita della conoscenza*, Milano 1976 (← *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge 1970;→*La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona 1974).

23. Véase en especial el ensayo de Karl Popper, "La scienza normale e i suoi pericoli", incluido en el volumen citado en la nota 22, 121-128.

Podemos comprender este hecho mediante una comparación breve con las tesis originarias del positivismo lógico. El manifiesto del Círculo de Viena (1929) había sido extremamente claro, puesto que la cuestión entera podía resumirse en el siguiente eslogan: *la metafísica es un modo paradigmático y no científico de razonar*).[24]

Una anécdota al respecto me parece iluminadora: para frenar razonamientos o aserciones, sugeridas en el curso de las discusiones, consideradas no científicas o no adecuadamente científicas sobre la base de sus principios críticos, los positivistas exclamaban:«¡metafísica!». Sin embargo, más adelante constataron que esta palabra se pronunciaba muy a menudo y, para no tenerla demasiado en cuenta, aunque negativamente, decidieron pronunciarla solamente con la abreviación: «M». Aún así, ¡también esta abreviación se pronunciaba muy a menudo! En consecuencia, decidieron proceder por la vía más breve, eligiendo la expresión «no M» para indicar aquellas partes de los razonamientos o aquellas conclusiones que debían ser reconocidas como «científicas». En efecto, estas resultaban bastante menos frecuentes.

Uno de los puntos más fuertes de la crítica de Popper al positivismo lógico fue, sin duda, el hecho de haber demostrado que las leyes de la naturaleza, entendidas habitualmente como aserciones genuinamente universales que implican algo así como «un número infinito» de verificaciones, tendrían que ser todas tiradas a la basura, marcadas con su bárbara etiqueta «M». Con los programas metafísicos de Popper, con la concepción de John Watkins sobre las ideas metafísicas decisivamente influyentes en la investigación científica, con la constatación por parte de Thomas Kuhn de que un paradigma científico alternativo al que está «en crisis» no puede prescindir

24. Emblemático es el siguiente fragmento, tomado del célebre «manifiesto» del Círculo de Viena (1929): «Si un metafísico o un teólogo quieren mantener en el lenguaje la forma usual, deben admitir, consciente y claramente, que no proveen representaciones, sino más bien expresiones, que no sugieren teorías, sino más bien poesías o mitos [...]. La concepción científica del mundo rechaza la metafísica»: H. Hahn / O. Neurath / R. Carnap (comp.), *La concezione scientifica del mondo: il Circolo di Vienna*, Roma-Bari 1975, 76-77 (← *Wissenschaftliche Weltauffassung: der Wiener Kreis*, Wien 1929).

de elementos de metafísica, etc., la filosofía de la ciencia ha invertido la concepción *estándar* de la metafísica como reino de la insignificancia que la cultura, sobre todo de lengua inglesa (pero no sólo), había heredado de la polémica antimetafísica del Círculo de Viena.[25]

Podemos resumir el estado de la cuestión observando que, hoy, los epistemólogos, aunque no consideran la metafísica una ciencia en sentido técnico, la exponen de todos modos como un patrimonio conceptual irrenunciable para construir doctrinas científicas.

No quiero objetar la oportunidad de distinguir entre «ciencia» y «metafísica» *propiamente dichas.* Pero no creo que sea suficiente una caracterización puramente negativa de la metafísica como algo «no científico» y pienso que, para recuperar el auténtico sentido *positivo* de la metafísica, es necesario dirigirse justamente a aquellos pensadores griegos cuya influencia se proyecta hasta nosotros, superando el obstáculo del «cientificismo» moderno.

25. Para una noción de programa de investigación *metafísico* véase especialmente Popper, *Poscritto* (*nota Prólogo, 16), vol. I, 205-209 y vol. III, *La teoría dei quanti e lo scisma nella fisica,* Milano 1984, cap. IV (← *Quantum theory and the schism in physics,* Totowa 1982;→*Teoría cuántica y el cisma en física,* Madrid 1985). Para Popper y para los popperianos más «ortodoxos», la metafísica influye en el emprendimiento científico, pero permanece externa a la actividad «científica» por excelencia, caracterizada por el control «severo» de las «audaces conjeturas». Véase, en particular, J. Watkins, "Confirmable and Influential Metaphysics", en: *Mind* 76 (1967) 344-365. Para una crítica de esta separación y una teoría de los programas de investigación *científica,* véase, *sin embargo,* I. Lakatos, "La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici", incluido en el volumen de Lakatos y Musgrave, citado en la nota 22. Acerca de cómo aparecen elementos de metafísica en «paradigmas» que guían la investigación «normal» de los científicos, remito a T. Kuhn, *La struttura delle revoluzioni scientifiche,* Torino 1969 y 1978 (← *The structure of scientific revolutions,* Chicago 1963, [2]1970 ;→*La estructura de las revoluciones científicas,* Madrid [14]2000). Finalmente, quisiera subrayar que, a pesar de la relevancia que pueda tener la concepción que sostiene que elementos de metafísica encaminan la investigación de los científicos *desde el exterior hacia el interior* (Lakatos, Kuhn), aún más interesante me parece la idea bosquejada por Popper acerca de una «metafísica» que explica el mismo sentido de la empresa científica *entera* como proceso de aproximación a la verdad (véase, más allá de la nota 36, también la nota 9 del capítulo segundo).

La distinción entre razón metafísica y razón científica

Leemos en el libro cuarto de la *Metafísica* de Aristóteles:[26]

> Existe una ciencia que considera el ser en cuanto ser y las propiedades que le competen en cuanto tales. Esta no se identifica con ninguna de las ciencias particulares: en efecto, ninguna de las otras ciencias considera universalmente el ser en cuanto ser, sino después de haber delimitado una parte del mismo, cada una estudia las características de esta parte. Así sucede, por ejemplo, con la matemática (1003a 20-25).

He aquí en qué consiste la diferencia entre metafísica y ciencias particulares: la metafísica considera *el ser «todo»*; las ciencias particulares, *en cambio,* consideran sólo *las «partes» específicas del ser.*

La metafísica, por tanto, no se distingue de las ciencias particulares por la *forma de conocimiento* (por los métodos formales que aplica), sino por *el mismo objeto sobre el que versa.* Las diferencias de método entre metafísica y ciencias particulares dependen de la misma diferencia de sus objetos.

En especial, la distinción entre el todo y la parte del ser implica lo siguiente: *las categorías generales que valen para el todo no coinciden con aquellas que valen para las partes.* Y viceversa: *las categorías que valen para las partes no pueden extenderse* eo ipso *al todo.*

Pero es exactamente esto lo que el hombre de hoy debe asimilar para hacer frente al mal del cientificismo y a las enfermedades ligadas a él: *¡la «lógica» de las partes no puede extenderse al todo!* Esta pretensión sería una suerte de «pseudo-metafísica», no menos perniciosa que la «pseudo-ciencia» que Popper denunciaba.

Más aún: me atrevo a afirmar que tal pretensión está en la raíz de toda forma de cientificismo y constituye el error en el que ha caído gran parte de la filosofía moderna y contemporánea, en la medida en que asumió que los métodos de las ciencias particulares deben ser los

26. Se toma aquí como base de traducción al español la versión italiana realizada por el mismo G. Reale: Aristotele, *Metafisica,* (griego/italiano) Milano 1993. Véase al respecto lo referido en las «Indicaciones para la lectura». [*N. del E.*]

métodos de la filosofía y, señaladamente, también los de la metafísica, en cuanto sólo ellos son considerados válidos. Sin embargo, como dije anteriormente, no se puede sostener tampoco lo contrario, es decir, que *la lógica del todo deba valer*, eo ipso, *también para las partes*. Quien afirmara esto caería en un error simétrico al del cientificismo, es decir, caería en el *metafisicismo* dogmático y acrítico.

Una fruición fecunda de la metafísica implica, en cambio, lo siguiente. Ante todo, requiere la consciencia de que la metafísica mira a la problemática del absoluto, *pero que no existe y no puede existir conocimiento absoluto del absoluto*, puesto que tal conocimiento sigue siempre dinámicamente abierto. No obstante, es propiamente a este conocimiento y a esta problemática *del todo* que el hombre no puede renunciar en el proceso cognoscitivo en general.

Efectivamente, si el hombre renunciara *in toto* a su razón metafísica, vale decir, *a la problemática racional del todo*, tarde o temprano pondría en crisis incluso a la razón científica, dado que le quitaría a la problemática todo espesor ontológico.

Al hombre de hoy, que corre el riesgo de caer en el olvido de la razón metafísica y de creer sólo en la razón científica y, *por este motivo, de encerrarse en un reduccionismo ontológico cada vez más engañoso*, esta frase del primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles debería sonarle como una admonición terapéutica:

«Todas las demás ciencias serán mucho más necesarias que esta, pero ninguna será superior» (983a 10-12).

El concepto clásico de metafísica

Para concluir el tema encarado en este capítulo, creo oportuno hacer algunas precisiones sobre el concepto de *metafísica*, porque la imagen de la metafísica figura, en la *communis opinio*, entre las cosas más insignificantes. En verdad, como se ha visto, se atribuyen a la metafísica toda una serie de calificaciones negativas (los neopositivistas consideran las proposiciones como «sin sentido»; Popper, aunque la valora en el plano de la historia de la ciencia, incluye en su área, como hemos leído en los fragmentos citados anteriormente, toda-

vía conceptos mucho más fantástico-poéticos que metafísicos en sentido propio, por ejemplo, el de la «piedra filosofal».

Pero volvamos ahora a principios del 1900, una época fascinada y aterrorizada por la potencia de la empresa técnico-científica. No sólo hay que tener en cuenta el positivismo, que proviene de los entusiasmos del ochocientos, de un Comte (a quien, por otra parte, los mismos neopositivistas se referían).[27] En el prólogo he señalado a Nietzsche como punto de referencia constante, por sus perfectos análisis del nihilismo. Sin embargo, en el nihilismo, él desbarata también la metafísica.

En efecto, es verdad que Nietzsche es considerado por la mayoría como un férreo antimetafísico, en cuanto polemiza expresamente con el concepto de trascendencia y con todos los conceptos relacionados a esta, como los del mundo de las ideas y de los valores, del ser en sí y por sí. La razón de su postura reside en el hecho de que él identifica *la* metafísica con *una* metafísica específica, especialmente, con la platónica y con su *Wirkungsgeschichte*,[28] asociada precisamente con el concepto de trascendencia.

Nietzsche es ejemplar aun en este «error». Precisamente la definición aristotélica de metafísica que he referido con anterioridad lo desmiente *in toto*. En efecto, si por *metafísica* se entiende la problemática del *todo* y las respuestas conexas, resulta evidente que son *metafísicos* tanto quienes sostienen que en el todo se incluyen el ser suprasensible y trascendente considerado como origen de todas las cosas, cuanto quienes sostienen que el todo no incluye trascendencia alguna y, en consecuencia, hacen coincidir la discusión de la problemática del todo con la del ser sensible.

El mismo Aristóteles declara expresamente que algunos de los filósofos «naturalistas» como Parménides y otros eleáticos, que consideraban el ser en la dimensión de la *physis*, eran también metafísicos, en cuanto incluían en aquella dimensión *todo el ser*.

27. Hahn / Neurath / Carnap, op. cit., 9.

28. H.-G. Gadamer, en su *Verità e Metodo*, Milano 1983 (←*Wahrheit und Methode*, Tübingen ²1965;→*Verdad y método*, (vol. I), Salamanca ⁷1997), entiende con este término «la historia de los efectos», es decir, de lo que una idea ha producido en el horizonte del pensamiento.

Ahora bien, Nietzsche, aunque niega cualquier forma de trascendencia y, en particular, el ser en su eternidad inmutable, y aunque afirma que sólo el devenir es real, considera propiamente el devenir *en su dimensión metafísica de totalidad*, esto es, de manera global, especialmente con su tesis del «eterno retorno de lo mismo».

Nietzsche es, por lo tanto, un metafísico, tal como Heidegger lo demostrara en uno de sus libros más interesantes.[29] Más aún, es un metafísico en sentido mucho más fuerte que el que admitiera el mismo Heidegger en su lectura desestructurante de la historia de la metafísica occidental.

El eterno retorno de lo mismo

Consideramos el texto base que constituye, como Heidegger nota con evidencia, la primera consideración de Nietzsche sobre el eterno retorno: «*El peso más grande*. Qué sucedería si, un día o una noche, un *demon* se arrastrase furtivo en la más solitaria de las tres soledades y te dijera: "Esta vida, como ahora la vives o la has vivido, deberás vivirla otra vez y aún innumerables veces, y nunca existirá en ella nada nuevo, sino que cada dolor, cada placer, cada pensamiento, cada suspiro y cada cosa de tu vida indeciblemente pequeña e indeciblemente grande deberá regresar a ti, y todas estas cosas en la misma secuencia y sucesión: sucederá también con esta araña y con ese rayo de luna entre las ramas y, sucederá inclusive así con este segundo y conmigo mismo. La eterna clepsidra de la existencia se invierte una y otra vez: ¡y tú con ella, granito en el polvo!". ¿No te arrojarías al suelo, haciendo rechinar los dientes y maldiciendo al demon que había hablado en esos términos? O bien, ¿has vivido alguna vez un inmenso segundo, en el que esta hubiese sido tu respuesta: "¡Tú eres un dios y nunca comprendiste una cosa más divina!"? Si aquel pensamiento te subyugase, a ti,

29. Se alude aquí, obviamente, al libro de M. Heidegger sobre Nietzsche, editado en versión italiana de F. Volpi: *Nietzsche*, Milano, 1994 (← *Nietzsche* = *Gesamtausgabe* 6, Frankfurt 1996;→*Nietzsche*, 2 vols., Barcelona 2000) Por lo demás, para la interpretación heideggeriana de Nietzsche véase lo dicho en el Prólogo.

como eres en este momento, te haría sufrir una metamorfosis y, quizás, te trituraría; ¡la pregunta: "¿Quieres esto aún otra vez e, inclusive, innumerables veces? gravitaría sobre tu acción como el peso más grande! O bien, ¿cuánto deberías amarte a ti mismo y tu vida para no *desear más* otra cosa que esta eterna última sanción, esta señal?».[30]

Aunque con alguna incertidumbre, Heidegger reconoce cómo la doctrina del eterno retorno es el fundamento del pensamiento nietzscheano; pero añade que la doctrina «contiene una aserción sobre el ente en su conjunto».[31] Y es así efectivamente.

Como es sabido, Nietzsche tomaba esta doctrina de los antiguos estoicos. Aquí tenemos dos testimonios.

Nemesio refiere:

> Los estoicos afirman que cuando los planetas han regresado a su mismo signo, sea en cuanto a la longitud, sea en cuanto a la latitud, al lugar donde se hallaba cada uno al inicio, cuando en su origen fue constituido el universo, en dicho período de tiempo, advino una conflagración y una destrucción de todos los seres; y nuevamente, desde el principio, se formó el mismo cosmos; y moviéndose los astros de nuevo, todo evento acaecido en el período precedente se cumple otra vez del mismo modo, invariablemente. Y, nuevamente, existirán Sócrates, Platón y cada uno de los hombres con los mismos amigos y ciudadanos; y se creerá en las mismas cosas, las mismas cosas serán tratadas y cada ciudad, cada pueblo y campiña volverán igualmente. Y este retorno de todas las cosas no sucederá una sola, sino muchas veces; más aún, al infinito y sin fin sucederá lo mismo [...]. Nada sucederá de extraño respecto de lo que antes había sucedido, sino que todo retornará del mismo modo, invariablemente, hasta en los más mínimos detalles».[32]

Y Taciano confirma:

> Por medio de la conflagración, el mundo se renueva y comienza de nuevo, repitiéndose en todos sus detalles, con las mismas personas, en las

30. F. Nietzsche, *La gaya ciencia* (*nota Prólogo, 2), libro IV, 341.

31. Cf. especialmente Heidegger, op. cit., cap. II, *L'eterno ritorno dell'uguale*, 217-391. El pasaje citado se encuentra en 219.

32. H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. II, Leipzig 1903 (Stuttgart 1978), frag. 625. Remito a mi *Storia della filosofia antica*, vol. III, Milano [8]1992, pp. 382-383.

mismas condiciones y actividades, por decir, Anitos y Meletos serán los delatores; Busírides asesinará a los huéspedes; Hércules sostendrá sus esfuerzos.[33]

El pensamiento del eterno retorno de lo mismo como metáfora fuerte

Heidegger, a quien debemos sutiles análisis sobre la temática nietzscheana del eterno retorno, se detiene, sin embargo, antes de llegar al fondo de la cuestión y, por lo tanto, no alcanza las conclusiones finales.

En su célebre *¿Qué significa pensar?* escribe: «El pensamiento del eterno retorno de las mismas cosas es la posición más grave de Nietzsche en un doble sentido: es la más difícil de pensar y es aquella que tiene el mayor peso. Es la más pesada de soportar. Por esta razón, aunque nos cuidemos, por todos los medios, de considerar con ligereza el pensamiento más grave de Nietzsche, no podremos dejar de preguntarnos: ¿el pensamiento del eterno retorno de todas las cosas lleva por sí mismo a la redención de la venganza? Una anotación, que según el manuscrito se diría de 1885 o a más tardar de 1886, lleva el título subrayado de "Recapitulación". Esta recapitulación compendiosa de la metafísica de Nietzsche se encuentra en la *Voluntad de poder* en el n. 617. En ella se lee: "Que *todo retorne* es la extrema *aproximación del mundo del devenir al mundo del ser: la cumbre de la contemplación.* Sin embargo, esta cumbre no se alza con contornos claros y definidos a la luz del ser transparente. Esta cima permanece envuelta entre densas nubes: no sólo para nosotros, sino también para el pensamiento más grave de Nietzsche».[34]

Lo que en este pasaje Heidegger demuestra no entender ha sido

33. Op. cit., vol. I, fr. 109. También aquí véase G. Reale, *Storia della filosofia antica* vol. III (*nota precedente), 383.

34. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare? Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*, vol. I., Milano 1978, 99-100 (← *Was heisst denken?* Tübingen 1954;→*¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires 1958).

puesto en claro por Emanuele Severino, cuando precisa: «Ni siquiera Heidegger percibió que la doctrina del eterno retorno puede mostrar la propia luminosa potencia sólo cuando se ve la unión esencial con la doctrina de la "muerte de Dios". No se ve *cómo* el devenir de las cosas y la creatividad de la voluntad de poder impliquen y requieran, necesariamente, la *inexistencia* de un Dios inmutable, que sofoca el devenir; *de este modo* estos implican necesariamente que el pasado no es una dimensión respecto de la cual la voluntad es ya impotente y que, por tal motivo, es, a su vez, inmutable e intocable. No puede existir nada inmutable: entonces, el pasado no puede sustraerse a la voluntad, sino que debe permanecer sujeto eternamente a ella; y esto es posible sólo si la voluntad *reclama* eternamente lo que ha querido [...]. Precisamente por esto, Nietzsche escribe que la doctrina del eterno retorno es el "*martillo* en manos del hombre más *potente*": el martillo que destruye la falsa eternidad e inmutabilidad de los ídolos y que eleva a la cima del poder a quien lo empuña. Propiamente porque todo lo eterno de la tradición occidental es imposible, justamente por este motivo, el devenir de las cosas es, necesariamente, retorno de las mismas cosas».[35]

Lo que significa que el eterno retorno no es otra cosa que *la absolutización del devenir* y, en todo caso, *una evidente visión de la totalidad del ser.*

Estas reflexiones confirman la tesis que sostengo: el hombre, *cuando piensa la realidad y quiere dar alguna respuesta significativa a sus interrogantes de fondo, no puede renunciar a la metafísica.*

El caso de Popper era clarificador: aun «separada» de la ciencia, la metafísica tiene un papel preponderante para la práctica científica, más aún, justifica esta misma práctica actuando como «idea regulativa»; en caso contrario, la investigación científica se reduciría a un puro «juego» sin ninguna relación con la realidad.[36] Aún más emble-

35. E. Severino, «Estimado Nietzsche, errabas. Eterno es sólo el polvo», en *Corriere della Sera,* 9 diciembre 1994.

36. Cf. en particular *Congetture e confutazioni* (*nota c.1, 16), cap. 10. En 397-407, Popper introduce «la idea regulativa» de «aproximación a la verdad» (que explica después con el riguroso correlativo de «verosimilitud»). Con claridad ejemplar, Popper

mático es el caso de Nietzsche, supuesto «antimetafísico»: su *dirigirse* al eterno retorno de lo mismo para que la voluntad de poder pueda reclamar aquello que ha querido, constituye la prueba más clara de la tesis en cuestión.

De este modo, el concepto de *metafísica* creado por la Sabiduría antigua es verdaderamente irrenunciable para «el hombre que piensa».

---

subraya también que se trata de una idea «metalógica», que confiere importancia epistemológica al falibilismo: es justamente recurriendo a tal noción que la concepción falibilista de las teorías *científicas* se puede presentar *globalmente* como algo más que un mero «juego».

2. EL IDEOLOGISMO Y EL OLVIDO DE LA VERDAD

La sabiduría antigua sobre la verdad como lo que no está escondido

La mentira es el poder.
F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*

¡La verdad no se refuta jamás!».
PLATÓN, *Gorgias*

Génesis del concepto de ideología

El concepto de ideología, tal como se fue definiendo en el siglo XIX, tiene su origen en la crisis del idealismo hegeliano, especialmente por obra de Karl Marx, quien lo ha articulado poderosamente, constituyéndolo como punto de referencia paradigmático.

Según Marx no se puede explicar la praxis partiendo de las ideas; sino que, por el contrario, las ideas se explican a partir de la praxis (material). Por lo tanto, todos los productos de la conciencia se «refutan» y se «superan» no ya con otros productos de la conciencia, sino más bien, con la inversión de las relaciones sociales.

Las ideas dominantes, fundamentalmente, son *las ideas de la clase dominante (o de la clase que se prepara a convertirse en dominante),* presentadas traicioneramente como *ideas universales.*

Escribe Marx: «La clase que dispone de los medios de producción material dispone con esto, al mismo tiempo, de los medios de producción intelectual, de manera que, les están sujetas en su con-

junto las ideas de aquellos que carecen de los medios de producción intelectual. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes; es decir, son las relaciones materiales dominantes tomadas como ideas: son, pues, expresión de las relaciones que, justamente, hacen de una clase la clase dominante y, por lo tanto, son las ideas de su dominio. Los individuos que componen la clase dominante poseen entre otras cosas también la conciencia y, por este motivo, piensan; en cuanto dominan como clase y determinan el ámbito íntegro de una época histórica, es evidente que ellos lo hacen en toda su extensión y, por lo tanto, entre otras cosas, dominan también como pensantes, como productores de ideas que crean la producción y la distribución de las ideas de su tiempo; es, pues, evidente que sus ideas son las ideas dominantes de una época. Por ejemplo: en un período y en un país en el que el poder monárquico, la aristocracia y la burguesía luchan por el poder, poder que, por este motivo está dividido, aparece como una idea dominante la doctrina de la división de poderes, que, en síntesis, es enunciada como "ley eterna"».[1]

También las ideas revolucionarias nacen y se desarrollan solamente en concomitancia con el nacimiento y con el desarrollo de nuevas fuerzas económicas y, por lo tanto, de un nuevo poder material. La clase que conduce la lucha contra el *establishment* presenta, a su vez, sus propios intereses bajo la forma de intereses de toda la sociedad y, por esto, ofrece al mundo entero las ideas que profesa *revistiéndolas de aquellas características que los idealistas llamaban universales* (el lector podrá apreciar dentro de pocas páginas como el mismo Marx cayó en el pecado de idealismo que reprochaba a los abstractos filósofos, sus predecesores o contemporáneos). En realidad, tales ideas son sólo funcionales para la conquista del poder por parte de quienes las profesan: su raíz es siempre y sólo la praxis material.

¿Y quiénes son los intelectuales?

También en el ámbito de la clase dominante, precisa Marx, se manifiesta una especie de división del trabajo, es decir, entre traba-

1. K. Marx / F. Engels, *L'Ideologia tedesca,* Roma 1958, [9]1991, 35-36 (← *Die deutsche Ideologie,* Berlin [2]1953;→ *La ideología alemana,* Valencia [4]1994).

jo intelectual y trabajo manual, «de suerte que, al interior de esta clase, una parte se presenta constituida por pensadores de la clase (sus ideólogos activos [...], los que hacen de la elaboración de la ilusión sobre sí misma su tarea principal); mientras los otros, en relación a estas ideas e ilusiones, tienen una actitud más pasiva y receptiva ya que, en realidad, son los miembros activos de esta clase y tienen menos tiempo de elaborar ideas e ilusiones sobre sí mismos».[2]

Consecuencias del ideologismo

Las corrientes de pensamiento inspiradas en Marx y, en general, en el Marxismo, han llevado al extremo las ideas que hemos referido anteriormente y han transformado *casi todas* las expresiones del espíritu humano en varias formas de ideología.

Naturalmente, no sólo el presente, sino también el pasado ha sido interpretado en esta clave, con impresionantes consecuencias iconoclastas y secularizantes.

Es el caso de recordar que tal ideologismo a ultranza, que niega a la verdad toda objetividad y, en consecuencia, la juzga carente de toda fuerza por sí misma, la transforma en algo manipulable *ad libitum* y, por este motivo, susceptible de ser no sólo propuesta, sino también impuesta.

Las raíces del *1984* de Orwell ya se encuentran aquí.

Obviamente, la fuerza de las ideologías que explotan todas las componentes a-lógicas del espíritu humano puede convertirse en dominante y, al menos por un cierto período, puede atropellar los hechos mismos y violar la realidad, como la historia del marxismo y la del así llamado socialismo real comprueban *ad abundantiam.*

Edgar Morin escribe: «Parece que existe una rotura ontológica entre el reino de los dioses y el reino de las ideas, entre los mitos y las teorías. Las ideas y, más ampliamente, los sistemas de ideas (teorías, doctrinas, ideologías), parecen tener una realidad sólo instrumen-

2. Op. cit., 36.

tal. Son herramientas que sirven para interpretar la realidad y pueden ser insuficientes o ilusorias. Marx ha instrumentalizado la ideología hasta el extremo, haciendo de esta el instrumento que permite a la clase dominante disfrazar sus intereses o su autoridad detrás de proposiciones aparentemente nobles y universales. La ideología de los derechos del hombre, por ejemplo, disfrazaría el poder desalmado de la burguesía. Solzhenitsin enfatiza el discurso de Marx, pero contra la ideología comunista: "Es el comunismo el que provee la justificación buscada para la perversidad, la amplia firmeza necesaria para los malvados. Es la teoría social la que ayuda al malvado a justificar sus actos ante sus propios ojos y ante los ojos de los demás para no sentir que se le dirijan reproches y maldiciones sino halagos y palabras de respeto"».[3]

Y más todavía: «Las ideologías tienen una esperanza de vida superior a la de los hombres. Su biodegradabilidad es mayor que la de los dioses, pero algunas pueden vivir sin más durante varios siglos. Las que se proclaman "científicas" y aseguran que realizarán sobre la tierra su promesa de salvación, como el marxismo de Stalin, se muestran en toda su fragilidad después de una victoria que al mismo tiempo marca su fracaso. El marxismo de Stalin ha sido capaz de poseer la mente de grandísimos científicos, en quienes ha logrado remover durante decenios, como "innobles calumnias", las pruebas múltiples y acumuladas de su mentira. Una prueba ulterior de las ideologías frente a la realidad y contra la misma. "Los hechos son obstinados", decía Lenin. Las ideas son aún más obstinadas y los hechos se destrozan ante las ideas con mucha más frecuencia que cuanto las ideas se despedazan ante los hechos».[4]

3. E. Morin, *Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, Milano 1993, 126 (← *La méthode 4: Les idées : leur habitat, leur vie, leurs moeurs, leur organisation*, Paris 1991;→*El método 4. Las ideas*, Madrid 1992).

4. Op. cit., 128.

La ideología, ciertamente, puede ser sintetizada en el eslogan que suena como la parodia de una frase evangélica: «buscad el poder y todo lo demás vendrá por sí mismo».

Esto significa que lo único que vale es el poder, y sólo el poder.

Decíamos antes que la ideología pierde casi totalmente el sentido de la verdad: lo que cuenta es *lo que se considera verdadero*, o bien, lo que *se hace considerar como verdadero.*

La ideología es una forma de fe inmanente: una masa de hombres abraza esta fe creyendo que es una *fe en cosas verdaderas*, otros fingen creer que así sea; otros aún (los ideólogos) actúan de todos los modos posibles para hacer considerar como verdadero lo que invitan a creer (creyendo ellos mismos o no creyendo: ¡esto es irrelevante!).

Y aun sobre este punto hallamos análisis pertinentes y despiadados ya en los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche: «es necesario que algo sea considerado como verdadero; *no* que algo *sea verdadero*» (9 [38]). En la denuncia de la ideología, Nietzsche es más consecuente que el mismo Marx.

He aquí el aforismo que expresa su pensamiento en la forma más radical:»¿Qué cosa es la *fe*? ¿Cómo se forma? Toda fe es un *tener por verdadero.* La forma extrema del nihilismo sería sostener que *toda* fe, todo tener por verdadero es necesariamente falso: *porque no existe, en absoluto, un mundo verdadero.* Por lo tanto: una *ilusión de perspectiva,* cuyo origen está en nosotros (*teniendo* nosotros *necesidad* de un mundo estrecho, abreviado, simplificado). En tal caso, la *medida de la fuerza* está constituida por el punto hasta el cual podemos admitir, sin arruinarnos, el carácter ilusorio y la necesidad de la mentira. *En este sentido, el nihilismo como* negación *de un* mundo *verdadero,* de un *ser, podría resultar un modo de pensar divino...*» (9 [41]).

Nietzsche no hace aquí referencia a las ideologías políticas en general ni a la marxista en particular; pero lo que dice, me parece que atañe precisamente a aquello que opera como fundamento de las ideologías: lo muestra la historia de los últimos decenios. Además, una lectura sin prejuicios de Nietzsche podría insinuar la sospecha de que la misma «explicación» marxista de la ideología es, a su vez,

ideológica (por no mencionar el carácter abiertamente ideológico, en el sentido de los escritos originarios de Marx y de Engels, que tienen muchas de las tesis comúnmente aceptadas por la *Vulgata* del marxismo-leninismo). Por lo tanto, se plantea la cuestión de si la concepción marxista de la ideología logra evitar la trampa de la autorreferencia. Como es bien sabido, cae en esta trampa el escéptico cuando sostiene que nada puede ser conocido (¿no es este, aunque en forma negativa, un conocimiento?). Análogamente, ¿no será también «ideología» la tesis marxista de que todo producto intelectual es «ideología»?

El error de quien da preeminencia al «considerar como verdadero» por sobre la verdad

La ideología ha alcanzado hoy un ámbito muy amplio, pero su lugar predominante sigue siendo el ámbito *político* en sus distintas formas. No obstante, si bien Marx inventó el paradigma conceptual, *no creó el núcleo esencial del ideologismo.* Desde siempre, en verdad, la civilización humana ha hospedado la cultura del recelo ideológico. Y, según mi opinión, Platón ha sido el primero que ha denunciado, en modo inequívoco, este mal.

Los antiguos «oradores» (el término designa ya sea a los políticos militantes cuanto a los abogados de la defensa) y los teóricos de ese arte, bajo el influjo de la sofística, habían enfatizado ya la valencia persuasiva y, por tanto, la importancia sociopolítica, del «considerar como verdadero» o del «creer al simple nivel de la opinión» y le habían conferido *una importancia pragmática superior a la de la misma verdad.*

En una página del *Fedro,* Platón[5] denuncia esta perversión con una lógica férrea y mordaz:

5. Para los textos de Platón se utilizará de aquí en más como base para la traducción al español la versión italiana del mismo G. Reale: Platone, *Tutti gli scritti* (*nota Prefacio, 7) [*N. del E.*].

SÓCRATES.– Dicen, pues, que [...] quien se prepara adecuadamente para convertirse en orador, no necesitaría conocer la verdad sobre las cosas justas y buenas, o bien, sobre los hombres que por naturaleza y por educación son tales. En efecto, en los tribunales, a nadie le interesa nada en absoluto sobre la verdad de estas cosas, sino que interesa más bien lo que es persuasivo. Y esto es lo verosímil; y a esto debe atenerse quien desea hablar con arte. Y, más aún, a veces, ni siquiera deben exponerse los mismos hechos, cuando no se hayan desarrollado en manera verosímil sino, precisamente, sólo los verosímiles, tanto en la acusación cuanto en la defensa. Y, en general, quien habla debe seguir justamente lo verosímil, despidiendo a la verdad con muchos saludos. Es, propiamente, esta verosimilitud la que, hallándose de una punta a la otra del discurso, permite realizar todo el arte.

FEDRO.– Las que has expuesto, oh Sócrates, son las cosas que afirman exactamente quienes profesan el arte de los discursos [...].

SÓCRATES.– Ciertamente, tú has estudiado a Tisias con precisión. Por lo tanto, que nos diga también Tisias lo siguiente: si trata de afirmar que la verosimilitud es algo distinto respecto a aquello que opina la multitud.

FEDRO.– ¿Y qué cosa?

SÓCRATES.– Habiendo hecho, como parece, este descubrimiento de sabiduría y de arte juntos, escribió que, si un hombre débil pero animoso, que ha maltratado a un hombre fuerte pero pusilánime y le ha robado su manto o alguna otra cosa, es citado por el tribunal, es necesario que ni uno ni otro digan la verdad. Por el contrario, el pusilánime debe decir que no fue maltratado por un hombre que era solamente más animoso; y este, a su vez, debe refutarlo diciendo que ellos dos estaban solos, usando el siguiente argumento: "¿Cómo podría yo, débil como soy, maltratar a un hombre fuerte como él?". Y no admitirá la propia vileza, sino que, tratando de decir otra mentira, ofrecerá en seguida al adversario la posibilidad de otra refutación. Y también sobre los otros argumentos son más o menos de este tipo los discursos hechos con arte. ¿O no es así, oh Fedro?

FEDRO.– ¡Cómo no!

SÓCRATES.– ¡Ay de mí! En modo extraordinario parece que Tisias o quienquiera sea aquel que se complace en llevar el nombre de algún otro lugar de origen, ha descubierto un arte escondido. Pero a este debemos decirle o no...

FEDRO.– ¿Qué cosa?

SÓCRATES.– Esto: "Oh Tisias, desde hace ya tiempo, antes que tú llegaras aquí, decimos que lo verosímil nace, en la mayor parte de la gente, por similitud con lo verdadero. Por lo tanto, si tienes otra cosa que decir

sobre el arte del discurso, nosotros te escucharemos. De lo contrario, creeremos en lo que hace poco hemos explicado, esto es, que si uno no sabe enumerar las naturalezas de quienes escuchan y hasta que no sea capaz de dividir los seres según sus formas y de reunirlos en una idea, cada uno según una unidad [= conocer la verdad siguiendo el justo método que lleva a esta], nunca poseerá el arte del discurso en la medida en que es posible a un hombre. Pero estas cosas jamás se podrán adquirir sin muchas aplicaciones. Y a estas el sabio debe dedicar sus esfuerzos: no a fin de hablar y de obrar con los hombres, sino a fin de poder decir cosas agradables a los dioses, haciéndolo todo por cuanto sea posible como a ellos agrada. En efecto, oh Tisias, quienes son más sabios que nosotros, dicen que quien tiene la inteligencia no debe preocuparse por complacer a sus compañeros de esclavitud, como no sea en forma colateral, sino más bien a los dueños de casa, que son buenos y descienden de buenos. Por esto, si el camino que hay que recorrer es largo, no debes maravillarte, porque, para poder alcanzar grandes cosas, es necesario recorrerlo, aunque, *sin embargo*, no como tú crees. Por otra parte, como nos dice nuestro discurso, si uno lo desea, también estas cosas se volverán bellísimas como consecuencia de aquellas.

FEDRO.– Me parece que se han dicho cosas bellísimas, con tal de que alguien sea capaz de ellas.

SÓCRATES.– Pero para quien emprende cosas bellas, es bello aun sufrir cualquier cosa que le toque» (272D-274B).

Creo que, por cuanto concierne al problema que estamos tratando, no existe un mensaje más claro que este: el camino del «considerar como verdadero» es, seguramente, mucho más cómodo para transitar que el camino de lo «verdadero» el cual, por el contrario, es erizado, áspero, durísimo.

Sin embargo, la frase final del texto platónico contiene un mensaje terapéutico de extraordinaria importancia (que, entre otras cosas, nos permite evitar inmediatamente la insidia de la autorreferencia).

Debemos recordar que, para los griegos, «bello» es sinónimo de «bueno». Y, por lo tanto, el sentido de la frase es el siguiente: para quien inicia cosas *bellas*, esto es, *buenas y justas*, todo lo que tendrá que sufrir para alcanzar ese fin se encuentra en la misma dimensión de lo *bello*, de lo *bueno* y de lo *justo*. En efecto, como dice la célebre máxima griega, «las cosas bellas son difíciles» por su misma naturaleza.

¿Y quién puede negar que es *precisamente esta capacidad de sufrir cualquier cosa a fin de alcanzar el bien supremo* lo que podría elevar al hombre de todos los tiempos y, por lo tanto, también al hombre de hoy, a la dignidad que le corresponde?

Filosofía como «arte de vivir»

Una concepción de fondo de los griegos es que la filosofía es «el arte de vivir».

Naturalmente, este concepto ha sido puesto de manifiesto con diferente profundidad e intensidad en los distintos períodos históricos de la Antigüedad, pero se lo puede encontrar, explícita o implícitamente, en todos los filósofos griegos, desde los presocráticos hasta los neoplatónicos.

Mi opinión es que Sócrates, con su pensamiento y con el ejemplo de su vida, expresó magníficamente este concepto: y los filósofos de la época helenística no han hecho otra cosa que articular ulteriormente lo mismo, llevándolo hasta sus últimas consecuencias. Sea como sea, en esta óptica, el filósofo verdadero es sólo aquel que puede mostrar una total coherencia (armonía y acuerdo) entre doctrina y existencia o, para decirlo con Sócrates, entre teoría y modo de vivir (y de morir).

Mejor aún, el verdadero filósofo no es tanto aquel que sabe pensar y crear sistemas de ideas, cuanto, sin más, *aquel que sabe vivir y morir en armonía con el propio pensamiento.*

El sistema de ideas y la forma de vida deben estar en perfecta «consonancia». Las obras maestras de algunos filósofos antiguos fueron no sólo sus sistemas (o sus libros), sino también, y principalmente, su modo de vivir y la actitud con la que afrontaron la muerte.

Marcel Conche, hablando de Pirrón, hace algunas consideraciones que tienen validez general: «La exigencia griega de sabiduría indica lo que es esencial a la filosofía. Toda teoría, efectivamente, debe volverse creíble. Ahora bien, no se vuelve creíble aquello que se dice agregando indefinidamente palabras y más palabras. Hay que cambiar de plano, ofrecer una prueba experimental, mostrar que se es

filósofo en el modo de vivir y de morir. La filosofía está condicionada por el dilema de quedarse en meras palabras –anulándose, finalmente, en el verbalismo– o de convertirse en una verdadera sabiduría (una vida, una práctica).

Una doctrina o teoría filosófica, o es una práctica de vida o, en última instancia, no es nada; sus posibilidades filosóficas, consideradas en su misma verdad, son posibilidades de vida. La verdad de la filosofía es la sabiduría y el sabio es el filósofo cuya vida sirve de prueba». Y precisa: «Un filósofo está muy lejos de ser un intelectual. Por otro lado, si consideramos la idea que existe actualmente del intelectual, debemos afirmar que en Grecia no existían intelectuales».[6]

No existían en el mundo antiguo intelectuales, en el sentido de «ideólogos», del tipo de aquellos que se han desencadenado en el siglo XX: no se distribuían cátedras, no se publicaban libros a tal fin, no se confiaban puestos de responsabilidad cultural exclusivamente a personas ideológicamente «empeñadas», es decir, defensores del poder de clase o del partido dominante o, de todos modos, en lucha por la conquista del poder.

Y, en este sentido, el mensaje de la sabiduría de los filósofos antiguos es verdaderamente emblemático y se coloca por encima de las partes que se alternan en el poder.

Pero ¿cuál es el secreto de semejante fuerza «no ideológica»?

La verdad y las dificultades del hombre para contemplarla

La palabra griega que significa verdad es *alétheia*, formada por el *alpha* privativa y *lantháno*, que significa «esconder». El sentido que el término comunica es, pues, de *no-escondido*.

La verdad es, por lo tanto, la que no está escondida.

Como es sabido, fue Heidegger quien puso en primer plano, más aún quien impuso esta exégesis, discutiendo sus implicaciones y su importancia.

6. M. Conche, *Phyrrhon ou l'apparence*, Villers sur Mer 1973, 25, nota 1. Véase también la nueva edición, Paris 1994.

Pero ya Aristóteles y su sucesor Teofrasto habían plasmado una imagen de la verdad que se dirigía en esta dirección. La verdad es luz y, por lo tanto, *se revela como la luz que siempre nos recubre y nos circunda.*[7]

Sé bien que esta imagen potente podría también ser entendida en contraste con la interpretación heideggeriana, que insiste en el «movimiento» revelador de la verdad. Sin embargo, la luz es tal sólo sobre un fondo de tiniebla. Y aquí se vuelve útil la referencia a Aristóteles: las dificultades que implica la obtención de esta luz no dependen de la verdad misma, sino del hombre; el ojo de nuestra inteligencia es como el ojo de una lechuza, no logra ver cuando hay demasiada luz.

Aristóteles escribe en el segundo libro de la *Metafísica*:

> La búsqueda de la verdad, desde un cierto punto de vista, es difícil, mientras, desde otro, es fácil. Una prueba de esto, está en el hecho de que es imposible para un hombre comprender adecuadamente la verdad y que, además, es imposible no entenderla en absoluto: en efecto, si alguno puede decir algo acerca de la realidad, y si, tomado singularmente, esta contribución agrega poco o nada al conocimiento de la verdad, no obstante, de la unión de las contribuciones individuales deriva un resultado considerable. De modo que si, en cuanto a la verdad, las cosas parecen estar como se dice en el proverbio "¿Quién podría equivocarse de puerta?", pues, desde este punto de vista, esta será fácil; por el contrario, el hecho de que se pueda alcanzar la verdad en general y no en particular muestra la dificultad de la misma. Y, tal vez también, puesto que existen dos tipos de dificultad, la causa de la dificultad de la búsqueda de la verdad no está en las cosas, sino en nosotros mismos. Efectivamente, como los ojos de la lechuza se comportan en relación a la luz del día, así también se comporta la inteligencia que existe en nuestra alma en relación a las cosas que, por su naturaleza, son las más evidentes de todas (993a 30-b 12).

Teofrasto afirma:

> Hasta un cierto punto nos es posible conocer por medio del procedimiento causal, asumiendo como puntos de partida nuestras mismas sensaciones. Pero cuando, a partir de estas, pasamos a las mismas realidades supremas

7. Pero debemos recordar que ya en Platón el bien es comparado con el sol, que hace visibles las cosas y videntes a los hombres (*República,* VI 507D-508C).

y originarias, ya no podemos continuar en la búsqueda de las causas, sea porque no existen más causas ulteriores, sea, por así decirlo, por nuestra debiiidad para mirar las cosas más luminosas» (*Metafísica,* VIII 9b 8-13).[8]

La verdad como ser de las cosas

Para los griegos, esta luz de la verdad que nos rodea, que nos recubre y que nos esforzamos en ver por la debilidad de nuestros ojos, es el mismo ser de las cosas. Se entiende bien, por lo tanto, cómo Nietzsche, para *negar la verdad,* haya tenido que *negar el mismo ser.* Y, de todos modos, es exactamente esto lo que, aun implícita o inconscientemente, hacen todos los negadores de la verdad, con los ideólogos a la cabeza.

¿Qué es la verdad?

Es la famosa pregunta de Poncio Pilatos, a quien a menudo se ha respondido como a Gorgias: la verdad *no existe* o, sea como sea, *si aún existiera, nosotros no podremos saber qué es.*

He aquí la posición de Aristóteles en el segundo libro de la *Metafísica*:

> También es justo llamar a la filosofía ciencia de la verdad, porque el fin de la ciencia teórica es la verdad, mientras el fin de la ciencia práctica es la acción. En efecto, quienes tienen por fin la acción, aun si observan cómo son las cosas, no tienden al conocimiento de aquello que es eterno, sino sólo de aquello que está relacionado con una determinada circunstancia, en un determinado momento. Ahora bien, nosotros no conocemos algo que es verdadero sin conocer la causa. Pero cada cosa que posee en grado supremo la naturaleza que le es propia, constituye la causa en virtud de la cual esa misma naturaleza conviene también a las demás cosas: por ejemplo, el fuego es cálido en grado máximo porque es causa de calor en las demás cosas. Por lo tanto, aquello que es causa del ser verdadero de las cosas que de este dependen, debe ser verdadero más que todas las otras. Es necesario, por lo tanto, que las causas y los seres eternos sean verdaderos más

8. Permítaseme remitir a mi traducción: G. Reale, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della "Metafisica"*, Brescia 1964.

que todos los otros: en verdad, estos no son verdaderos sólo a veces, y no existe una causa ulterior de su ser, sino que ellos son las causas del ser de las demás cosas. De suerte que, cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser» (993b 19-31).

El pasaje de Aristóteles que acabamos de leer es paradigmático como antídoto contra la finalidad de la ideología, que se ocupa sólo de aquello que es relativo en determinadas circunstancias y en un momento histórico determinado, generalizando las ideas útiles a estos objetivos como universalmente válidas en sí y por sí, y, en consecuencia, manipulando lo *verdadero*, sustituyéndolo por el *considerar como verdadero*. Efectivamente, la conclusión de que *cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser* suena como la más radical desmentida de la ideología.

Preguntémonos ahora: ¿quién dio vuelta la ideología del marxismo y desenmascaró los errores del socialismo real, denunciando las ignominias perpetradas en su nombre? Ciertamente no otras ideologías, sino *las mismas cosas y la realidad*, esto es, para decirlo con la expresión aristotélica, la *verdad del ser*.

La fuerza de la verdad

Hemos entendido, de este modo, que el mismo marxismo puede verse como una ideología que la «praxis» se ha encargado de desmentir. Pero la referencia al poderoso realismo de Aristóteles nos permite dirigir nuestra atención sobre otro aspecto, a partir del cual puede brotar un verdadero desafío al ideologismo a causa del cual se encuentra desconcertado el hombre de hoy.

Como se ha dicho, para el ideologismo, la verdad no existe o, aun suponiendo que existiera, no tendría, de todas maneras, *una fuerza propia*; o bien, si se prefiere, tendría una «fuerza» muy débil, a saber, el «considerar como verdadero», porque, de lo contrario, la violencia ideológica sin más podría someterla sistemáticamente y obligarla a callar.

Platón y Aristóteles nos dicen, por el contrario, que la verdad no sólo tiene una fuerza propia, sino que tiene la máxima fuerza.

Platón (en el *Banquete*) atribuye a Sócrates esta frase:

> Lo verdadero te permito, es más, te ordeno decirlo» (214E).

Y, siempre a Sócrates, hace pronunciar (en el *Gorgias*) una frase realmente poderosa:

> La verdad no se refuta jamás!» (473B).

Aristóteles, a su vez, nos explica *por qué* la verdad no se refuta jamás. Las verdades supremas, efectivamente, tienen una potencia tal, que *quien las niega está obligado* sin más *a utilizarlas en la misma tentativa de negarlas.*

En el libro cuarto de la *Metafísica*, el Estagirita muestra cómo este es el caso del principio de no contradicción.

> El principio más seguro de todos es aquel acerca del cual es imposible caer en el error: este principio debe ser el principio más conocido [...] y debe ser un principio no hipotético. En efecto, ese principio que necesariamente debe poseer quien desee conocer alguna cosa, ya debe ser poseído antes de que se comprenda cualquier cosa. Es evidente, pues, que este principio es el más seguro de todos. Después de cuanto hemos dicho, debemos precisar cuál es ese principio: "Es imposible que la misma cosa, al mismo tiempo, pertenezca y no pertenezca a una misma cosa, según la misma consideración." [...] Este es el más seguro de todos los principios: él posee todas las características anteriormente precisadas. En efecto, es imposible que alguien crea que una misma cosa sea y no sea [...]. Y si no es posible que los contrarios subsistan juntos en un idéntico sujeto [...], y si una opinión que está en contradicción con otra es el contrario de esta, es evidente que es imposible, al mismo tiempo, que la misma persona admita realmente que la misma cosa exista y, además, que no exista: en verdad, quien se engañara sobre este punto, tendría a un mismo tiempo opiniones contradictorias. Por lo tanto, todos aquellos que demuestran alguna cosa hacen referencia a esta noción última, ya que esta, por su naturaleza, constituye el principio de todos los otros axiomas» (1005b 11-35).

En cuanto principio primero y supremo, el principio de no contradicción no puede ser *demostrado*, puesto que, para poder ser demostrado, debería ser deducido de principios ulteriores que no pueden existir. Sin embargo, puede defendérselo mediante el *élenchos*, es decir, mediante la *refutación de quien lo niega* y, por tanto, su validez pue-

de ser afirmada exhibiendo *la contradicción en la que cae quien pretende refutarlo.*

Basta que uno hable y pretenda que lo que dice tenga un sentido para tener que admitir el principio de no contradicción: efectivamente, las mismas palabras que debe usar en cualquier caso quien desee negar el principio de no contradicción, para que tengan un sentido, tanto para quien las pronuncia cuanto para quien las escucha, deben presuponer como válido precisamente el principio que deberían refutar. Más aún, cualquier discurso tiene sentido sólo si se admite que *las palabras que se pronuncian significan una determinada cosa y no, al mismo tiempo y desde la misma óptica, también su contrario.*

El que negara la verdad del principio de no contradicción no podría salvarse ni siquiera si renunciara a hacer uso de la palabra y se limitara a comunicar su pensamiento con señales indicativas. En efecto, semejantes manifestaciones son *comunicantes* en la medida en que expresan una cosa determinada y no, al mismo tiempo, también su contrario. El que negara el principio de no contradicción se condenaría, así, a un aislamiento casi total. Podemos decir, inclusive, que esta sería la forma más extrema de solipsismo, tanto de tipo «lógico» cuanto «ético». *Lógico*, porque nace de la violación de aquello que Aristóteles consideraba el principio regulativo de todo discurso; *ético* en sus consecuencias, porque a nivel de la praxis, la ruptura de la comunicación y el completo encierro en sí mismo abren la vía a la difusión de la violencia. Y el mejor remedio para la violencia es, como enseñaba Sócrates, comenzar a dialogar –esto es, volver a comunicar–, de modo que también *el otro* pueda expresar sus propias opiniones y cese, así, la (no-) lógica del atropello como única respuesta al atropello (pero sobre este tema volveremos a hablar en el capítulo 5).

En síntesis, *quien intente refutar la verdad es refutado por ella misma, en el mismo momento en que trata de refutarla.*

Como decía Platón, justamente, *la verdad no se refuta jamás.*

Yo no creo que, desde el punto de vista filosófico, pueda existir un tratamiento más taxativo que este método de la sabiduría antigua para el mal del hombre de hoy, tan convencido de que, como pretendía Nietzsche, lo que cuenta no es lo «*verdadero*» sino el «*considerar como verdadero*».

La verdad, para Platón y Aristóteles, no se refuta jamás, porque la *verdad*, como se ha visto antes, coincide *con el mismo ser.*[9] Y el ser aplasta, sin posibilidad de salvación, a todo aquel que pretenda refutarlo o eludirlo.

9. Tal como tendré oportunidad de demostrar todavía en los capítulos subsiguientes, las «verdades» de las que aquí tratan Platón y Aristóteles atañen al ser como *todo.* Según mi opinión, pues, esta posición no entra en conflicto con la concepción falibilista de la ciencia que se ha delineado en el primer capítulo en relación a las ideas de Popper, Lakatos, Musgrave, etc. Por lo demás, Popper y muchos otros «falibilistas» terminan por admitir una concepción de la verdad al menos como «ideal regulativo»: véase. la nota 36 del capítulo 1.

3. PRAGMATISMO Y PRODUCTIVISMO TECNOLÓGICO

La importancia ontológica de la contemplación

La técnica amenaza con convertirse en tirana de la sociedad humana [...]. Una actividad que, por su esencia, tendría que ser "medio" en vista de un fin se ha convertido en fin en sí misma.

K. LORENZ, *Decadencia de lo humano.*

El motivo por el cual [las almas] ponen tanto empeño en ver la Llanura de la Verdad es este: el alimento apto para la mejor parte del alma proviene del prado que allí existe, y la naturaleza del ala con la cual el alma puede volar se nutre precisamente de este alimento.

PLATÓN, *Fedro.*

El ídolo de la producción como fin en sí mismo

El pragmatismo y el tecnologicismo constituyen las manifestaciones más evidentes del malestar actual, que parece haber alcanzado el nivel de una verdadera convulsión.

En realidad, estos llevan al extremo la transformación, en sentido nihilista, del dicho metafísico *verum ipsum factum*, es decir, que es verdadero aquello que se hace o se puede hacer, esto es, son «verdaderas» la praxis y la técnica; *todos los valores son absorbidos en el hacer y el producir.* En consecuencia, las cosas y la naturaleza en su conjunto corren el riesgo de perder toda «sacralidad» es decir, su estatuto y su independencia ontológica. Su sentido queda reducido casi íntegramente al hecho de ser «servible», a su «utilidad».

Las raíces de este mal se remontan a las polémicas iniciadas en el

Humanismo y el Renacimiento acerca de la superioridad de la vida *activa* sobre la vida *contemplativa.*

Se da casi por descontado la referencia a la obsesión filosófica de Francis Bacon, para quien *conocer* es *poder*: de aquí ha nacido esa imagen de la ciencia como *fundamento de la técnica,* la cual promete que, tarde o temprano, *todo* problema humano será resuelto por los «expertos» capaces de transformar el saber en una constelación de intervenciones eficaces.

Popper ha insinuado, sin embargo, que, precisamente por este motivo, Bacon no debe ser juzgado como científico, sino directamente como profeta. Su nombre no está relacionado tanto con teoremas particulares o descubrimientos empíricos, cuanto con su orgulloso anuncio del advenimiento de la revolución industrial.

El autor del *Novum Organum* ha previsto y proclamado las características de la nueva edad que se acercaba, aquella que *para nosotros* es la edad de la ciencia y de la tecnología. Prescindiendo del homenaje formal al cristianismo y de una cierta retórica religiosa de Bacon, todavía podemos decir que con él se ha impuesto una nueva *latría laica de la ciencia.*

La empresa científica merece su culto peculiar, puesto que se ha hecho portadora de la promesa de un *paraíso en la tierra,* es decir, de un mundo mejor no colocado en un *más allá,* sino en el *más acá.* En otras palabras: los hombres pueden transformar el ambiente en el que viven en un paraíso *terrestre,* aprovechando sus creaciones tecnológicas, proyectadas y planificadas a la luz de conocimientos científicos pertinentes.

Si Bacon fue heraldo de la nueva religión de la ciencia, sería incorrecto, sin embargo, atribuirle las posiciones que caracterizan hoy el cientificismo a ultranza. Para Bacon, lo útil presuponía aún lo verdadero y de lo verdadero derivaba lo útil: para el hombre contemporáneo vale lo opuesto.

Pasaron siglos para alcanzar el punto extremo: el hombre ha olvidado que ha sido expulsado del jardín del Edén y ha vivido la ilusión de que este se hallaba *delante de él,* situado en un futuro más o menos cercano.

Pero, con sus excesos, el extremismo técnico-científico amenaza

expulsarnos de aquel paraíso terrestre que queríamos conquistar o que creíamos haber conquistado pero que, en realidad, no hemos logrado jamás.

Los análisis de Lorenz y de Morin

Lorenz ilustra eficazmente el límite alcanzado por el tecnologismo: «Al día de hoy, muchos son ya conscientes de los peligros que se acumulan sobre la humanidad a causa del desarrollo tecnológico. Muchísimos, sin embargo, están ya habituados a pensar en modo "tecnomorfo" y están convencidos de que todo desarrollo genera nuevos valores. Aunque se intente dar al término desarrollo solamente el significado que le ha atribuido Goethe –esto es, si entendiéramos por desarrollo simplemente la diferenciación y la subordinación de las partes al entero de un todo– esta visión seguiría siendo falaz. Sin desarrollo no pueden surgir, evidentemente, nuevos valores. Pero estos no son consecuencia *necesaria* del desarrollo. En un orden universal de tipo tecnocrático, el mismo desarrollo, en el sentido más estrechamente reductivo del término, se considera la quintaesencia de la creación de nuevos valores. Para demostrarlo no existe ejemplo mejor que el significado que asume en Estados Unidos la expresión "desarrollar un terreno" (*to develop an area*). Para "desarrollarla", se destruye radicalmente toda forma de vegetación natural; se recubre un terreno liberado de este modo con un estrato de cemento (o, en el mejor de los casos, se siembra un césped como el que recubre los parques públicos en las ciudades); si existe, además, una zona de litoral, se la refuerza con un obstáculo de cemento; los cursos de agua son canalizados en terrazas (o, mejor aún, si es posible, se los encanala en tubos construidos a tal efecto); se envenena todo profundamente con potentísimos anticriptogámicos y, finalmente, se vende el terreno al mejor postor, esto es, a un consumidor atontado y domesticado por la rutina de la vida ciudadana. En el pensamiento tecnomorfo existe una especie de mecanismo neurótico forzado: la simple técnica de poder realizar un determinado proyecto es permutada con el *deber* de ponerlo efectivamente en acto. Se trata de un verdadero

mandamiento de la religión tecnocrática: todo aquello que es de algún modo realizable *debe* ser realizado. Es cierto: yo exagero. Y, sin embargo, hoy la mayor parte de la gente es prisionera de la convicción de que el progreso de nuestra civilización material debe llevar necesariamente, según vías preestablecidas, a un aumento del valor de la vida».[1]

Edgar Morin, si bien en un cuadro conceptual y lingüístico diferente, encuentra el mismo malestar: «La falsa racionalidad, esto es, la racionalización abstracta y unidimensional, triunfa sobre la tierra: las construcciones apuradas, los surcos demasiado profundos y longitudinales, el desmonte y la tala de árboles no controlada, la pavimentación de las calles con cemento, la urbanística que sólo considera la renta de los terrenos, la pseudo-funcionalidad planificadora, que no tiene en cuenta las necesidades no cuantificables y no identificables mediante cuestionarios, todo esto ha multiplicado las periferias decadentes, las ciudades nuevas que se convierten rápidamente en islas de aburrimiento, de suciedad, de degradación, de descuido, de despersonalización, de delincuencia».[2]

Esta mentalidad *tecnomorfa* se adopta con el primado político y social que se ha impuesto con la revolución espiritual de «1968»: la revuelta inicial de los estudiantes –en Pekín como en Berkeley– ha contagiado nuestro Occidente, que no cesa de representar un modelo para los países en vías de desarrollo. De este modo, el viejo dicho de Goethe –«en el principio era la acción»– ha recobrado actualidad gracias a todos aquellos que proclamaban que era mejor *cambiar las cosas, aunque no se supiera en que sentido había que cambiarlas.*

El cambio por el cambio mismo (el hacer por el hacer) ha representado el fin último.

Se ha llegado a pensar que *lo mejor era justamente el cambio en sí mismo, prescindiendo de sus resultados específicos,* en cuanto constituía, de todos modos, la ruptura con un presente que era juzgado como inaceptable.

1. K. Lorenz, *Il declino dell'uomo* (*nota Prefacio, 6) 15-16.
2. Morin / Kern, op. cit., 164.

Morin considera que la carrera emprendida en nombre de la religión de la técnica no tiene ley alguna: «su progreso conduce hacia el abismo».[3]

Y precisa: «A la visión eufórica de Bacon, Descartes, Marx, en la que el hombre, dueño de la técnica, se convierte en señor de la naturaleza, sucede la visión de Heisenberg y de Gehlen, en la que la humanidad se convierte en el instrumento de un desarrollo meta-biológico animado por la técnica. Debemos abandonar los dos mitos principales del Occidente moderno: la conquista de la naturaleza-objeto, por parte del hombre, sujeto del universo, y el falso infinito hacia el que se lanzan el crecimiento universal, el desarrollo y el progreso. Debemos abandonar las racionalidades parciales y cerradas, las racionalizaciones abstractas y delirantes que consideran como irracional toda crítica que las toca. Debemos desembarazarnos del paradigma pseudo-racional del *homo sapiens faber*, según el cual la ciencia y la técnica toman sobre sí y llevan a cabo la realización del desarrollo humano. La tragedia del desarrollo y el subdesarrollo del desarrollo, la carrera desenfrenada de la tecno-ciencia, la ceguera producida por el pensamiento parcial y reductivo: todo esto nos ha lanzado a una aventura incontrolada».[4]

Sería necesario, apunta Morin, que tomaran la dirección del desarrollo *fuerzas de control y de regulación.* Sería necesario impedir que la técnica, con sus violentas irrupciones en la civilización y en las culturas, las ponga en grave peligro: «Se trata de moderar la marcha para evitar una explosión o una implosión. Se trata de desacelerar para poder regular, controlar y preparar la transformación. La supervivencia impone revolucionar el futuro. Tenemos que llegar a otro porvenir. Esta debe ser la toma de conciencia decisiva del nuevo milenio».[5]

3. Op. cit., 91.
4. Op. cit., 91-92.
5. Op. cit., 95.

Y finalmente: «El desarrollo es una finalidad; no obstante, debe cesar de ser una finalidad miope o una finalidad terminal. La finalidad del desarrollo está sujeta ella misma a otras finalidades [...]. La economía debe ser controlada y regulada por normas antropo-éticas».[6]

Ahora bien, ¿cómo hacer para que estas afirmaciones no se reduzcan a las profecías de una Casandra desoída o parezcan, simplemente, los píos deseos de un «evangelio de la perdición» actual?[7]

La contemplación como fin supremo del hombre

¿Qué puede decirnos acerca de estas consideraciones la sabiduría de los griegos? La respuesta es simple, al menos, en el núcleo central: el hombre no ha nacido para *hacer*, sino para *contemplar*; el mismo *hacer* hay que entenderlo en función del *contemplar*.

Pero el modo como ha sido desarrollada esta tesis es complejo; vale la pena, pues, recorrer las etapas esenciales, porque se trata de un mensaje que, si fuera asimilado adecuadamente, podría ser muy fecundo.

El texto base que nos introduce en esta problemática es, según nuestro parecer, un fragmento del *Teeteto*.

En ese diálogo, para explicar que el fin principal de la vida del filósofo es la *contemplación*, Platón toma como ejemplo emblemático al primero de los filósofos, Tales de Mileto. El filósofo, en cuanto tal, no se interesa de las cosas políticas que suceden en la ciudad y, en general, no se ocupa de las cosas exteriores por los siguientes motivos:

> SÓCRATES.– [...] Es sólo el cuerpo [del filósofo] el que se encuentra en la ciudad y allí reside, mientras que su mente, juzgando esto poca cosa y, más aún, de ningún valor, no las estima para nada y vuela por todas partes, como dice Píndaro: *bajo la tierra*, midiendo las superficies como un geómetra, estudiando los astros *allá arriba en el cielo* y explorando por todas partes la naturaleza íntegra de las cosas existentes, de cada una en su totalidad, sin rebajarse a ninguna de aquellas que le están cerca.

6. Op. cit., 107.
7. Op. cit., 183.

TEODORO.– ¿Qué tratas de decir con esto, oh Sócrates?

SÓCRATES.– Aquello, oh Teodoro, que se cuenta aún de Tales, quien, al estudiar los astros y mientras miraba hacia arriba, cayó en un pozo: su joven esclava de Tracia, inteligente y graciosa, se burló de él observando que se preocupaba tanto de conocer las cosas que están en el cielo y, sin embargo, no veía las que tenía delante, ante sus pies. La misma burla puede referirse a todos aquellos que dedican su vida a la filosofía. En realidad, a un hombre semejante se le escapa no sólo aquello que hace su prójimo, incluso su vecino, sino casi hasta si es un hombre o algún otro animal. Por el contrario: qué es un hombre y qué cosa diversa le corresponde hacer o sufrir a la naturaleza humana en relación a las otras naturalezas, estas son las cosas de las que va en búsqueda y en cuya investigación se empeña a fondo. Tú comprendes, supongo, oh Teodoro, ¿o no? (173E-174B).

Y en la *República*, en un fragmento del libro V, igualmente paradigmático, Platón escribe:

–Y, pues –preguntó–, ¿cuáles son los verdaderos filósofos?

Y yo respondí: quienes aman contemplar la verdad» (475E).

La «contemplación» según Aristóteles

Aristóteles, en el *Protréptico*, afirma por su parte conceptos análogos, haciendo referencias puntuales a Pitágoras y a Anaxágoras:

El más noble de los animales de aquí abajo es el hombre, de modo que es claro que haya sido engendrado por la naturaleza y en conformidad con la naturaleza.

¿Cuál es, pues, el fin en vista del cual la naturaleza y Dios nos han engendrado? Interrogado sobre esto, Pitágoras respondió: "observar el cielo"; y solía afirmar que él especulaba sobre la naturaleza y que en vista de este fin había venido al mundo. Y dicen que Anaxágoras, interrogado acerca del fin en vista del cual uno podía desear ser engendrado y vivir, respondió: "observar el cielo y los astros que están alrededor de él, la Luna y el Sol"; como si no considerara de ningún valor todas las demás cosas».[8]

Y al hacer suya esta tesis, Aristóteles añade:

8. Aristóteles, *Protréptico,* fr. 11 (Ross). Según la versión italiana de E. Berti en *Esortazione alla filosofia,* Napoli 1994.

Uno puede apreciar que nuestra tesis es más verdadera que ninguna otra, si con el pensamiento nos transportamos, por ejemplo, a la isla de los Beatos. Allí, en efecto, no hay necesidad de nada, ni se saca ventaja de ninguna otra cosa, sino que sólo permanece el pensar y el especular, lo que todavía, en este momento, llamamos vida libre [...] Entonces, no es despreciable la recompensa que deriva a los hombres de la ciencia, ni es pequeño el bien que de ella deriva. Como en el Hades, efectivamente, según cuanto cantan los poetas más sabios, recibiremos el premio de la justicia; del mismo modo en la isla de los Beatos, por cuanto parece, deberemos recibir el premio de la sabiduría».[9]

Y más aún:

No existe, por lo tanto, nada de extraño, si la sabiduría no parece útil ni ventajosa, puesto que no decimos que es útil, sino que es buena; ni es justo desearla por causa de alguna otra cosa, sino por sí misma. Nosotros, en verdad, nos dirigimos a Olimpia en vista del espectáculo mismo, aun si del mismo no derivara nada más –puesto que el mismo espectáculo vale más que mucho dinero– y no nos quedamos a mirar las representaciones dionisíacas para recibir algo de parte de los actores, sino más bien lo hacemos pagándoles y preferiremos otros espectáculos en lugar de mucho dinero. Del mismo modo, también la especulación sobre el universo debe estimarse más que todas las cosas que se consideran útiles».[10]

Finalmente, es en un famoso pasaje de la *Ética a Nicómaco* que Aristóteles lleva tal idea a su cumbre. Sin embargo, sobre este punto tendremos oportunidad de regresar, cuando hablemos acerca del problema de la felicidad.[11]

«El prado de la verdad»

Yo creo, no obstante, que el vértice de esta problemática ha sido analizado por la línea especulativa que une a Platón con Plotino a lo largo de más de seis siglos.

9. Op. cit., fr. 12 Ross.
10. Ibídem.
11. Véase el capítulo 5.

En el *Fedro,* Platón presenta la contemplación de la Verdad y del Ser como fuente de los valores morales del hombre, condición indispensable del espesor ético que lo caracteriza de manera específica.

Cito el fragmento completo, porque el discurso platónico, aunque utilice el lenguaje mítico (el alma como carro alado tirado por dos caballos y guiado por un auriga, que vuela en los cielos hasta la visión del ser en el Prado de la Verdad), revela como la contemplación consiente la aparición de la responsabilidad individual y del deber político:

> Después de que [el alma de los dioses] haya contemplado todos los seres que realmente son y se haya saciado, penetra nuevamente al interior del cielo y vuelve a su morada.
>
> Y, llegada a su morada, el auriga, después de haber conducido los caballos al pesebre, les arroja ambrosía y, además, les da de beber néctar.
>
> Esta es la vida de los dioses.
>
> En cuanto a las otras almas, en cambio, una, siguiendo al dios de la mejor manera posible y haciéndose semejante a él, alza la cabeza del auriga hacia ese lugar fuera del cielo y, de este modo, es transportada en el movimiento de rotación, pero contempla los seres con dificultad, porque resulta perturbada por sus caballos.
>
> Otra alma, *en cambio,* ora alza la cabeza, ora la inclina; sin embargo, dado que sus caballos la tratan con violencia, ve a algunos seres mientras no logra ver a otros.
>
> Siguiendo a las otras almas, todas ellas aspiran a elevarse sin ser, no obstante, capaces de hacerlo; y, por este motivo, son sumergidas y arrastradas por el movimiento de rotación, empujándose unas a otras, amontonándose y tratando de pasar una delante de la otra. Nace, pues, un tumulto y una lucha con extremo sudor y, por la ineptitud de los aurigas, muchas almas quedan estropeadas y muchas resultan con una gran cantidad de plumas rotas.
>
> Más tarde, se alejan todas, oprimidas por el cansancio, sin haber disfrutado de la contemplación del ser; y, una vez que se han alejado, se nutren del alimento de la opinión.
>
> El motivo por el cual estas ponen tanto empeño en contemplar la Llanura de la Verdad es este: el alimento apto para la mejor parte del alma proviene del prado que allí existe, y la naturaleza del ala con la cual el alma puede volar se nutre precisamente de ese alimento.
>
> Y he aquí cuál es la ley de Adrastea [es decir, de lo inevitable].
>
> Toda alma que, habiéndose convertido en secuaz de un dios, haya podi-

do contemplar alguna de las verdades, queda ilesa hasta el giro subsiguiente; y, si es capaz de pasar este, permanece inmune para siempre.

Pero si, por el contrario, no siendo capaz de servir al dios, no logró ver y, por alguna aventura sufrida, completamente llena de olvido y de maldad, se entorpeció y, habiéndose entorpecido, perdió las alas y cayó a tierra, entonces, la ley ordena que esta no se encarne en ninguna naturaleza animal en la primera generación.

En cambio, es ley que aquella que haya contemplado el mayor número de seres se encarne en la simiente de un hombre que se convertirá en amigo del saber y de las cosas bellas o en amigo de las Musas y deseoso de amor.

Aquella que está en segundo lugar, es ley que se encarne en un rey que respete las leyes o en un hombre que sea hábil para la guerra y apto para el comando.

La tercera, en un hombre político, en un economista o en un financiero.

La cuarta, en un hombre que ama los esfuerzos, en uno que practica gimnasia o que se dedica a la cura de los cuerpos.

La quinta está destinada a tener la vida de un adivino o de un iniciador a los misterios.

A la sexta corresponderá la vida de un poeta o de alguno de aquellos que se dedican a la imitación.

A la séptima, la vida de un artesano o de un agricultor.

A la octava, la vida de un sofista o de un cortejador del pueblo.

A la novena, la vida de un tirano» (247E-248E).

A. E. Taylor comprendió perfectamente la importancia y la fuerza de este pasaje cuando escribió: «Es en virtud de tal contemplación que dioses y hombres realizan la tarea práctica de establecer y mantener el orden natural y moral en el reino de la mutabilidad y del devenir. Como Moisés, estos realizan todas las cosas según el modelo que han visto "sobre el monte"».[12]

Contemplar la verdad y el ser, esto es, el «todo» implica un alejamiento de aquellas cosas que los hombres estiman y, por tanto, una forma de vida *ascética* en sentido helénico: en efecto, *contemplando*

12. A. E. Taylor, *Platone: l'uomo e l'opera*, Firenze 1968 (← *Plato: the man and his work*, London 1926, 478.

el todo cambian necesariamente las perspectivas usuales limitadas a las partes y, en una óptica global, cambia el significado que se da a la vida humana y se impone una nueva jerarquía de valores.

Los mejores hombres serán aquellos que más *han visto y contemplado la Verdad.* La vida moral depende estructuralmente de la contemplación.

En la *República,* Platón dice sin rodeos que la *contemplación* tiene un significado preciso y una importancia decisiva en la *dimensión política* (en sentido griego): la visión del Bien Supremo se convierte en una fuerza que salva no sólo al individuo, sino también, a través del individuo, a la ciudad.[13]

Las consecuencias obtenidas por Plotino

Para dar una idea completa del sentido absoluto del »contemplar» (*theoréin*) griego remito a Plotino, quien, en sus *Enéadas,*[14] lleva hasta sus últimas consecuencias este punto central del pensamiento helénico, cuando atribuye a la *contemplación* el rango de *actividad ontológica.*

La generación del ser

> es contemplación; efectivamente, esta es el resultado de una contemplación que sigue siendo pura contemplación sin hacer otra cosa, sino que produce por el hecho de ser contemplación» (III 8, 3).

Más aún, según Plotino, la misma praxis –es decir, acción y producción– mira, aunque sin saberlo, a la contemplación: ella busca alcanzar la verdad, aún si procede por la vía equivocada del puro hacer y producir. Aun

> para quienes hacen, la contemplación es el fin: lo que ellos no han podido alcanzar por el recto camino, tratan de obtenerlo a través de un rodeo» (III 8, 6).

13.Véase G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"* [19]1995.

14. Utilizo aquí la versión italiana de G. Faggin (*nota Prefacio, 7).

Y la contemplación es para el hombre el más rico y fecundo silencio: es el silencio metafísico en el que él se construye.

Este es el aspecto del modo de pensar del hombre griego que constituye, ciertamente, la mayor antítesis del pragmatismo del hombre de hoy, heredero trastornado, si acaso, del *Fausto* de Goethe.

Sin embargo, antes de extraer las conclusiones, leamos los versos que Goethe hace recitar a Filemón y a Baucis.[15] Ellos describen el «prodigio» de quienes «construyeron diques» y restringieron asimismo «los derechos del mar», para convertirse ellos mismos en dueños en su lugar: es el prodigio de aquello que he llamado «productivismo tecnológico a ultranza»:

> BAUCIS.– ¡Sí, ha sido verdaderamente un prodigio! Y, aún hoy, no me deja en paz. Porque toda la situación no avanza, precisamente, de manera correcta.
>
> FILEMÓN.– ¿Puede acaso haber pecado el emperador, que le ha demarcado la orilla? ¿No lo han proclamado heraldo, las fanfarrias, al pasar? Se puso pie por vez primera no lejos de nuestras dunas. Tiendas, barcas ... Pero pronto, sobre el verde, se alza un palacio.
>
> BAUCIS.– Inútilmente hacían estruendo todo el día los sirvientes: golpe a golpe de azadas y de palas; cuando de noche pululaban las llamitas, un dique surgía al día siguiente. ¡Las víctimas humanas debían sangrar! ¡Se alzaban en la noche gritos de tormento y fluían hacia el mar torrentes de brasas! ¡A la mañana siguiente había ya un canal! ¡Es un hombre sin Dios! Codicia nuestra choza y nuestro bosque. Arrogante vecino como es, hay que estarle sometidos.
>
> FILEMÓN.– ¡Pero si nos ha ofrecido una finca hermosa en su territorio!
>
> BAUCIS.– ¡No te confíes de este terreno aguanoso! ¡Defiende tu altura!
>
> FILEMÓN.– ¡Vamos a la capilla, a contemplar el último rayo de sol! ¡Hagamos sonar nuestras campanas y oremos, de rodillas! ¡Y confiemos en nuestro viejo Dios!».(15) (*Fausto* II, acto V, Comarca abierta).

15. J. W. von Goethe, *Faust. Eine Tragödie. Zweiter Teil*, Stuttgart/Tübingen 1833, V° Acto, "Comarca abierta" (se ha traducido directamente del original alemán. Para una versión editada en español puede verse, entre otras, *Fausto* (traducción de P. Galvez), Esplugues del Llobregat 1986. [*N. del E.*].

El mensaje de la Sabiduría antigua nos enseña que el hacer-por-el-hacer-mismo y el producir-siempre-más conciernen sólo a lo exterior: no *llenan* al hombre, sino que, por el contrario, lo *vacían.*

El problema verdadero no es *¿qué hacer?* sino *¿qué ser?*

En otros términos, no se trata de aumentar (con la praxis y la técnica) las cosas que el hombre tiene, sino que se busca hacer crecer al mismo hombre a través de la contemplación de la Verdad.

Dice todavía Plotino. provocativamente:

> Tú, pues, te aumentas a ti mismo cuando desechas todas las demás cosas y el Todo se te hace presente cuando las has eliminado; pero, a quien sigue con esas otras cosas, él no se manifiesta» (VI 5, 12).

Nuevamente, pues, si queremos tener el coraje de romper las cadenas que nos atan a la esclavitud del pragmatismo y del tecnicismo debemos recuperar, en su justa medida, el sentido griego de la *dimensión ontológica* de la contemplación de la *verdad* y del *Todo*. Téngase presente que aquí está en juego no sólo la verdad y el todo, sino también, y fundamentalmente, cada uno de nosotros. Plotino agrega inmediatamente en el pasaje citado que sería incorrecto imaginar que la Verdad o el Todo «vengan»al hombre, sino que, por el contrario, es este el que «se va», cuando el Todo «no está presente».

4. EL BIENESTAR MATERIAL, SUCEDÁNEO DE LA FELICIDAD

La naturaleza de la verdadera felicidad

¿Cómo es posible que los artículos de fe fundamentales de la psicología sean las peores bellaquerías y falsedades? *"El hombre aspira a la felicidad"*, por ejemplo: ¿qué cosa ha existido alguna vez de verdadero en esto?.

F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*

La felicidad no consiste en el ganado y ni siquiera en el oro: el alma es la morada de nuestra suerte.

Demócrito

La mitología del bienestar

Otro de los males que afligen al hombre de hoy es la búsqueda ilimitada del *bienestar material* como sucedáneo de la *felicidad espiritual,* liquidada como un sueño del pasado, quimérico e inexistente.

¿No tendremos incluso que evitar pronunciar la palabra «felicidad»?

¿No la usamos siempre más por lo bajo y tímidamente, casi avergonzándonos, como si perteneciera al léxico de las ilusiones de la juventud, esto es, a aquellas ilusiones que el maduro hombre racional ya no tiene derecho a mantener?

Entonces, la que, en un tiempo, era llamada «felicidad» del plano espiritual queda *rebajada al plano material y físico*: esta consistiría, exclusivamente, en la posibilidad de disfrutar de bienes materiales en el mayor número posible y en la implicación del mayor número posible de personas en tal fruición.

¿Pero es propiamente así?

A decir verdad, la ecuación *felicidad = bienestar material* está lejos de poder darse por descontado. Ciertamente, el hombre de hoy no quiere renunciar al bienestar; sin embargo, después de haber experimentado ampliamente lo que la mentalidad tecnológico-pragmática ha producido, se ha dado cuenta de que la misma ha traicionado sus promesas. Tenemos a nuestra disposición, por obra de la técnica, una cantidad y una variedad de bienes materiales que la humanidad no sólo no tuvo jamás en el pasado, sino que no imaginó que podría obtener ni siquiera en los sueños más osados. Y, con todo, nos sentimos más que nunca insatisfechos.

¿Qué sucedió, en realidad?

Sucedió que la abundancia de los bienes materiales, en lugar de *llenar* al hombre, lo han *vaciado*. Ha minado y, por tanto, ha comprometido su consistencia y su espesor moral.

Morin acuñó a este propósito la fórmula: «malestar o mal de la civilización».[1]

El gran desarrollo prometido por la tecnología ha atomizado a los individuos, ha hecho perder las antiguas solidaridades que unían a los hombres y no sólo no ha producido otras nuevas, sino que, en realidad, las ha sustituido por pseudo-solidaridades burocrático-administrativas, escuálidamente anónimas.

Leemos esta bella página suya: «La ciudad de las mil luces, que ofrece variedad y libertad, se convierte, además, en ciudad tentacular, cuyos vínculos –como la rutina cama/oficina/autobús– sofocan la existencia, y en la que el estrés acumulado agota los nervios. La vida democrática retrocede. Cuanto más adquieren los problemas una dimensión técnica, tanto más huyen de la competencia de los ciudadanos a favor de los expertos. Cuanto más se convierten los problemas de la civilización en problemas políticos, tanto menos están los políticos en condiciones de integrarlos en su lenguaje y en sus programas. El hombre productor está subordinado al hombre consumidor, este, a su vez, al producto vendido en el mercado, y este último a fuer-

1. Morin / Kern, op. cit., 80-85.

zas libidinosas cada vez menos controladas, en el marco de ese proceso en cadena en el cual se crea un consumidor en función del producto y ya no más un producto en función del consumidor. Una agitación superficial se adueña de los individuos mientras tratan de huir de los vínculos esclavizantes del trabajo. El consumo desordenado se convierte en hiper-consumo bulímico, que se alterna con las curas hechas con privaciones: la obsesión dietética y la obsesión de la línea multiplican los temores narcisistas y los caprichos alimentarios, mantienen vivo el costoso culto de las vitaminas y de los oligoelementos. Entre los ricos, el consumo se vuelve histérico, maníaco del *standing*, de la autenticidad, de la belleza, del color puro, de la salud. Estos visitan las vidrieras, los grandes negocios, los mercados de las pulgas. La manía de los juguetes se convierte en manía de la bagatela».[2]

Sin embargo, la *manía de la bagatela* tiene su precio: la transformación del trabajo de medio a fin. Un siglo antes de Morin, Friedrich Nietzsche había comprendido el mecanismo *perverso* que lleva a este tipo de *histeria*: «Hay que trabajar, si no por ser justo, al menos por desesperación, puesto que, considerándolo bien, trabajar es menos aburrido que divertirse» (11 [194]). El efecto de todas estas cosas se llama «mal de la civilización». Su naturaleza ambigua es descrita del siguiente modo en las páginas de *Tierra-patria*, de Edgar Morin y Anne Brigitte Kern: «Es dificilísimo reconocer la verdadera naturaleza del mal de la civilización, a causa de todas sus ambivalencias, de su complejidad. Debemos ver los subsuelos minados, las cavernas, los abismos subterráneos, junto al deseo de vivir y a la lucha sorda e inconsciente contra el mal. Debemos ver el conjunto de deshumanización y de rehumanización. Debemos ver las satisfacciones, las alegrías, los placeres, las felicidades, pero también las insatisfacciones, los sufrimientos, las frustraciones, las angustias, las infelicidades del mundo desarrollado, que son diferentes, pero no menos reales, de las del mundo subdesarrollado. Lo que lucha vitalmente contra las fuerzas mortales de esas civilizaciones también forma parte de esta civili-

2. Op. cit., 81-82.

zación. Las neurosis provocadas por esta no son solamente un efecto del mal: son también un compromiso más o menos doloroso con el mal, para no ser devorados. ¿Las reacciones ante el mal son insuficientes? ¿Se ampliará el mal? De todos modos, la nuestra ya no puede ser considerada como una civilización que haya alcanzado un umbral de estabilidad. Después de haber liberado increíbles fuerzas creativas y de haber desencadenado increíbles fuerzas destructivas, ¿se encamina nuestra civilización hacia su autodestrucción o hacia su metamorfosis?».[3]

Las raíces nihilistas del malestar de la civilización

El olvido de la felicidad y la sustitución de la misma con la fruición de los bienes de consumo producidos por la técnica tienen sus raíces en el nihilismo.

Nuevamente, un fragmento de Nietzsche resulta ejemplar, allí donde sostiene que el hombre no aspira a la felicidad –que es una *ilusión*, más aún una *falsedad*– sino al poder: «¿Cómo es posible que los artículos de fe fundamentales de la psicología sean las peores bellaquerías y falsedades? *"El hombre aspira a la felicidad"*, por ejemplo: ¿qué cosa ha existido alguna vez de verdadero en esto? Para entender qué es la vida, qué especie de aspiración y de tensión es la vida, la fórmula debe valer para el árbol y para la planta tanto como para el animal. "¿A qué aspira la planta?" – sin embargo, ya hemos inventado aquí una falsa unidad, que no existe: el hecho de un crecimiento infinitamente múltiple, con iniciativas propias o propias por la mitad, resulta escondido y negado, si ponemos delante la grosera unidad "planta". Que los últimos y mínimos "individuos" *no* hay que entenderlos en el sentido de "individuos metafísicos", de átomos, que su esfera de poder se desplaza continuamente, esto es evidente a simple vista; pero, ¿aspira cada uno de ellos, transformándose de este modo, *a la "felicidad"*? – Mejor aún, todo expandirse, incorporarse, crecer, es una lucha contra algo resistente; el movimiento es esen-

3. Op. cit., 85.

cialmente algo relacionado con estados dolorosos: lo que ejerce aquí el impulso debe querer, en todo caso, algo de algún otro, si quiere a tal punto el dolor y lo busca continuamente. – ¿Por qué luchan entre sí los árboles de una floresta virgen? ¿Por la "felicidad"? No, por el *poder*... El hombre convertido en señor de las fuerzas naturales, señor de su mismo salvajismo y desenfreno: los deseos han aprendido a seguir, a ser útiles. El hombre, en comparación con el pre-hombre, representa un enorme *quantum* de *poder – no* un exceso de "felicidad": ¿cómo se puede sostener que él aspira a la felicidad?» (11 [111]).

En conclusión, la idea de felicidad sería una falsedad, ¡una especie de imitación!

Imaginémonos cómo reaccionaría Platón.

Platón contra la «voracidad»

Encontramos en el *Gorgias* conceptos y metáforas que representan, de manera admirable, el germen de aquel mal que para nosotros ha tomado la forma del bienestar buscado sin límites ni frenos.

> CALICLES.– [...] Pero, oh Sócrates, por aquella verdad que tú dices que deseas perseguir, la cosa se encuentra de este modo: el desenfreno, la disolución y la libertad, si se encuentran en condiciones favorables, constituyen la virtud y la felicidad; las otras cosas no son sino oropel, convenciones de los hombres contra natura, charlas que no valen nada en absoluto.
>
> SÓCRATES.– Oh Calicles, has encarado este discurso en modo verdaderamente franco y animoso. En efecto, tú ahora, dices abiertamente cosas que los otros ciertamente piensan pero no quieren decir. Por eso, te ruego que no desistas de ningún modo, para que pueda resultar verdaderamente claro de qué modo hay que vivir. Y dime: ¿afirmas tú que, si se desea ser como se debe, no hay que frenar las pasiones sino, dejándolas crecer lo más posible, satisfacerlas con todos los medios a disposición, y que precisamente en esto consiste la virtud?
>
> CALICLES.– Sí, esto afirmo.
>
> SÓCRATES.– ¡No es verdad, pues, que quienes no necesitan nada son felices!
>
> CALICLES.– Efectivamente, pues, de este modo, las piedras y los muertos serían los más felices.
>
> SÓCRATES.– Sin embargo, de acuerdo a lo que tú sostienes, la vida es

algo terrible. Y no me asombraría si Eurípides estuviese en la verdad, cuando dice: *¿Quién puede saber si vivir no es morir / y si morir no es vivir?* Quizá también nosotros, en realidad, estemos muertos. En verdad, yo ya escuché decir a algunos sabios que nosotros, ahora, estamos muertos, que el cuerpo es para nosotros una tumba y que la parte del alma en la que se encuentran las pasiones es tal que puede ceder a las seducciones y cambiar fácilmente de dirección hacia arriba o hacia abajo. Fue un hombre ingenioso, un siciliano o tal vez un itálico que, hablando con imágenes [...], llamó tinaja a esta parte del alma, porque es seducible y crédula, y llamó locos a los no iniciados; y dijo que la parte del alma de estos locos en la cual tienen su sede las pasiones, las que no tienen reglas ni frenos, es como una tinaja perforada, intentando representar así su insaciabilidad. Y, a diferencia de lo que tú dices, este, oh Calicles, demuestra cómo entre los más infelices de los que se hallan en el Hades (él denomina de este modo lo invisible) están los no iniciados, y demuestra, además, cómo están obligados a llevar agua en su tinaja agujereada con un tamiz, también éste agujereado. Y el tamiz, según ese sabio, como afirmaba quien me lo refirió, es el alma: él comparaba el alma de los estultos con un tamiz, en cuanto se halla como perforada, porque esta no es capaz de mantener nada en razón de su incredulidad y falta de memoria. Estas imágenes son, ciertamente, un poco extrañas, pero expresan bien aquello que te quiero demostrar, a fin de persuadirte, suponiendo que sea capaz, a que cambies de opinión y elijas, en lugar de una vida intemperante y desenfrenada, la vida bien ordenada que está contenta y satisfecha con aquello que tiene. ¿Lograré, empero, persuadirte de algún modo a cambiar de opinión y hacer que creas que son más felices los hombres ordenados que los hombres desenfrenados? ¿O bien, aunque te narrara muchos otros mitos semejantes a éste, aun así no cambiarías de opinión?

CALICLES.– Tu última afirmación, oh Sócrates, es la verdadera.

SÓCRATES.– Pues bien: te quiero referir otra imagen, que proviene de la misma escuela que la anterior. Trata de reflexionar sobre uno y otro tipo de vida, la del temperante y la del disoluto, si te parece que puedes compararlas a las condiciones de dos hombres, cada uno de los cuales posee muchas tinajas. Uno de estos las tiene sanas y llenas, algunas de vino, otras de miel, otras de leche y, muchas otras de muchos otros líquidos, y los líquidos contenidos en cada una de esas tinajas son todos preciosos y difíciles de encontrar. Ahora bien, este, una vez que están llenas, ya no tendría más necesidad de verter algún otro líquido ni tampoco de cuidarlas, sino que podría quedarse tranquilo. Imagina, por el contrario, que el segundo puede, ciertamente, procurarse esos líquidos, pero siempre con dificultad y que, además, tiene los recipientes agujereados y gastados, y que está obli-

gado a llenarlos continuamente día y noche, para evitar los más graves sufrimientos. Pues bien, siendo tal la vida de cada uno de ellos, ¿dirías que es más feliz la vida del disoluto o que, *por el contrario,* es más feliz la vida del temperante? Diciendo estas cosas, ¿te persuado a admitir que la vida ordenada es mejor que aquella disoluta, o no te persuado?

CALICLES.– No me persuades, oh Sócrates. En verdad, aquel que tiene todos los recipientes llenos ya no prueba más algún placer y se reduce, como dije hace poco, a vivir como una piedra y, después que haya llenado sus recipientes, ya no experimenta más dolor ni más placer. Sin embargo, el placer de la vida consiste en esto: ¡en verter lo más posible en los recipientes!

SÓCRATES.– Pero, entonces, ¿no es necesario que, si mucho se vierte, mucho más sea cuanto hay que perder y, por tanto, que los agujeros sean grandes para su salida?

CALICLES.– Ciertamente» (492C-494B).

Hay que tener presente que el arte de Platón, al escribir, se sirve de la más refinada ironía y de complejos juegos con lentes de aumento, construyendo de tal manera, con rasgos aparentemente deformados y con coloraturas paroxísticas, nuevos tipos de imágenes y de metáforas en la dimensión del *mito* al servicio del *logos.*

Para entender adecuadamente un mensaje tan estratificado, el lector tiene que intentar introducirse en el *círculo hermenéutico* adecuado, al menos intuitivamente, haciendo el esfuerzo de olvidar, por un instante, los estereotipos expresivos a los cuales nos ha acostumbrado nuestra agobiada modernidad.

Ahora bien, el hombre del consumismo a ultranza, que vive para el *hic et nunc*, que intenta satisfacer *todos* sus deseos *devorándolo todo y buscando siempre tener más*, es representado proféticamente sin más con la imagen emblemática del «*charadrius*». Esta es un ave extraña (¡no la encontraréis en ningún manual de zoología!), imaginada como extremamente voraz, que sin interrupción come y evacua.

Evidentemente, se trata de una imagen con un efecto irresistible: ella traduce, en modo paródico y burlón, la idea del alma agujereada.

Entonces, como nos preguntábamos, ¿no corre el riesgo de transformarse realmente en un «charadrius» el hombre del pragmatismo a ultranza y del tecnicismo hipertrófico, que quiere satisfacer todos sus deseos sin límite alguno?

Regresemos a las páginas del *Gorgias*:

SÓCRATES.– ¡Tú hablas de una vida como la del charadrio, muy distinta de la de un muerto o de la de una piedra! Y dime, pues, ¿la vida de la que hablas es de este género: tener hambre, supongamos, y, cuando se tiene hambre, comer?

CALICLES.– Sí.

SÓCRATES.– ¿Y tener sed y, cuando se tiene sed, beber?

CALICLES.– Sí, esto digo. En síntesis: digo que el vivir feliz consiste en tener todas las otras pasiones y en satisfacerlas placenteramente.

SÓCRATES.– Bien, queridísimo: sigue así como has iniciado y trata de no frenarte. Y, por lo que parece, es necesario que yo tampoco lo haga. Dime, ante todo: si uno tuviera la sarna y el prurito y pudiese rascarse como quiere, pasando toda su vida rascándose, ¡ésta es para él una vida feliz!

CALICLES.– ¡Eres muy extravagante, oh Sócrates, y hablas como un orador de la plebe!

SÓCRATES.– Justamente por esto, oh Calicles, he perturbado a Gorgias y a Polo; ¡pero tú, animoso como eres, no te turbes y no tengas escrúpulos! Sólo debes responderme.

CALICLES.– En este caso, afirmo que aún aquel que se rasca, debería vivir de modo placentero.

SÓCRATES.– Y, si en modo placentero, ¿también feliz?

CALICLES.– Ciertamente.

SÓCRATES.– Tal vez, si tiene prurito sólo en la cabeza ... ¿o debo hacerte aún las otras preguntas? ¡Considera, oh Calicles, qué podrías responder si alguno te formulara, una después de la otra, todas las otras preguntas, para las restantes partes del cuerpo! Estando las cosas de este modo, en conclusión, ¿la vida de los impúdicos no es, quizás, espantosamente torpe y desdichada? ¿O tendrás la desfachatez de afirmar que éstos son felices, mientras tengan en abundancia lo que les es necesario para satisfacer sus necesidades?

CALICLES.– ¿No te avergüenzas, oh Sócrates, de dirigir el discurso a cosas de este género?

SÓCRATES.– ¿Soy yo el que lo dirijo hacia estas cosas, oh noble hombre, o es, por el contrario, quien las afirma sin límite alguno y dice que son felices aquellos que gozan de cualquier modo, sin precisar cuáles placeres son buenos y cuáles malos? Pero dime aún: ¿Afirmas tú que el placer y el bien son la misma cosa, o que existe algún placer que no sea bueno?

CALICLES.– Digo que son la misma cosa, puesto que, si lo negase, mi discurso resultaría incoherente» (494B-495B).

La descripción platónica que resulta, en su parte final, sumamente mordaz pero de una verdad extraordinaria, muestra, pues, cómo la raíz de los males sobre los que discutimos, existía también en la Antigüedad y consistía en el *hedonismo desenfrenado.*

La cultura pragmático-tecnológica lo ha amplificado enormemente: pero los presupuestos permanecen iguales y, por lo tanto, el tratamiento podría ser el mismo. Para que este se perfile aún mejor, propongo, en este caso, una breve recapitulación de la articulación de la noción «antigua» de *felicidad*: en dicha noción encontraremos el sentido de aquella *justa medida* que nuestro mundo «nihilista» ha perdido, condenándose a aquel tipo de *inestabilidad* que ya hemos visto denunciada con tanta eficacia en las páginas de *Tierra-patria.*

Los presocráticos y su enseñanza acerca de la felicidad

El término griego que indicaba lo que nosotros llamamos *felicidad* era *eudaimonía.* Originariamente, *eu-daimonía* significaba *tener un buen demon protector*, de lo que se consideraba que dependía una vida próspera.

No obstante, antes de Platón, los pensadores griegos habían interiorizado y espiritualizado profundamente esta concepción, relacionándola íntimamente con la naturaleza del hombre y, en especial, con la *psyché.* Ya Heráclito,[4] precisaba:

> El carácter moral es el espíritu del hombre» (22 B 119 Diels Kranz).

Y, nuevamente Heráclito, explicaba con claridad que la *eudaimonía*, es decir, el ser felices, no consiste en las cosas que se poseen y en el bienestar material:

> Si la felicidad consistiera en los placeres del cuerpo, tendríamos que llamar felices a los bueyes, cuando tienen para comer» (22 B 4 Diels Kranz).

4. En base a la versión italiana de G. Reale [*N. del E.*]. Permítaseme remitir a *Storia della filosofia antica*, vol. I, Milano [8]1992, 82.

Esto significa trasladar la felicidad de las partes físicas al todo metafísico, sobre lo cual hemos hablado anteriormente y lo que, en el caso específico del hombre, consiste en su «alma».

También Demócrito[5] explica este concepto:

> La felicidad no consiste en el ganado y ni siquiera en el oro: el alma es la morada de nuestra suerte» (68 B 171 Diels Kranz).

El mensaje de Sócrates

Sin embargo, es con Sócrates que este concepto se impone en forma irreversible. Su mensaje se podría resumir en esta frase: «Si quieres ser feliz, cuida tu alma».

La felicidad, para el hombre helénico, estaba relacionada con la *areté*, palabra que nosotros traducimos como *virtud*, pero que en la lengua griega cubre un área conceptual mucho más amplia que lo de ese término en nuestro idioma. Para el griego, en efecto, la *areté*-virtud consiste en el desarrollo perfecto de la esencia de una cosa, vale decir, en la plena puesta en acto de aquello por lo que una cosa vale, cualquiera que esta sea. Se puede hablar, por tanto, de la *virtud* de un animal, de una planta, de un objeto. La virtud del hombre, en sentido griego, es, por tal motivo, *el desarrollo pleno y perfecto de aquello que él es y de aquello por lo que vale*. En ese sentido, el bien verdadero para el hombre no puede ser sino la virtud de su alma, el perfecto actuarse de su *logos*: sólo desde aquí puede derivar todo bien y, además, la felicidad.

Así habló Sócrates frente a sus jueces (obviamente, según la *Apología de Sócrates*):

> En comparación con los males que sé que son verdaderamente tales, no se dará nunca el caso que yo tema y que huya de aquellas cosas de las que no sé si, además, son bienes. Por lo tanto, aún si vosotros me hicierais huir ahora de la cárcel sin escuchar a Anitos –quien, además, consideraba que, desde el principio no tenían que citarme aquí, puesto que, desde el momen-

5. En base a la versión italiana de G. Reale [*N. del E.*]. Véase Reale, *Storia della filosofia antica* (*nota c.1, 32), vol. I (*nota precedente), 184-186.

to en que hubiera venido, no habría sido posible no condenarme a muerte sosteniendo que, si hubiera podido evitar la condena, practicando inmediatamente vuestros hijos las cosas que Sócrates enseña, habrían sido corrompidos en todo y por todo– y, contrariamente a aquello que él afirma, me dijerais: "Oh Sócrates, nosotros no escucharemos a Anitos y te permitiremos salir de la cárcel, pero con esta condición: que no dediques más tu tiempo a ese tipo de búsqueda y que no hagas más filosofía; por el contrario, si te encontráremos haciendo aún estas cosas, morirás"; y, con esto, como decía, me dejarais huir de la cárcel bajo el acuerdo de respetar estas condiciones, en este caso, yo os daré esta respuesta: "Oh ciudadanos atenienses, os agradezco y os estimo; sin embargo, obedeceré más al dios que a vosotros; y, mientras tenga respiro y esté en condiciones de hacerlo, no dejaré de filosofar, de exhortaros y de tratar de haceros entender, siempre, a quienquiera de vosotros que encontrase, afirmando el tipo de cosas que suelo decir, vale decir, estas: 'Oh óptimo hombre, desde el momento que eres ateniense, ciudadano de la Ciudad más grande y más famosa por su sabiduría y por su poder, ¿no te avergüenzas de ocuparte de las riquezas para ganar lo más posible y de la fama y del honor y, en cambio, no te ocupas y no piensas en la sabiduría, en la verdad y en tu alma, de modo que se vuelva buena lo más posible?' Y si alguno de vosotros disintiere acerca de estas cosas y sostuviere que se ocupa de las mismas, no lo dejaré ir inmediatamente ni tampoco me iré, sino que lo interrogaré, lo someteré a examen y lo refutaré; y si yo considerare que no posee la virtud sino sólo de palabra, lo censuraré por cuanto considera poquísimo las cosas que tienen mayor valor y considera en mayor medida las cosas que tienen muy poco. Y haré estas cosas con quien encontrare, sea con los más jóvenes, sea con los más ancianos, sea con un extranjero, sea con un ciudadano, pero especialmente con vosotros, oh ciudadanos, en cuanto nos hallamos por linaje más cercanos. Efectivamente, estas cosas, como bien sabéis, me las ordena el dios. Y yo considero que no existe para vosotros en la Ciudad un bien mayor que mi servicio al dios. En verdad, yo estoy intentando persuadiros sobre estas cosas, oh jóvenes y ancianos, puesto que no debéis tener cuidado de vuestros cuerpos, ni del poder, ni de ninguna otra cosa antes y con mayor empeño que de vuestra alma, de manera que se vuelva buena lo más posible, sosteniendo que la virtud no nace de las riquezas, sino que de la misma virtud nacen las riquezas y todos los otros bienes para los hombres, tanto en lo privado cuanto en lo público. Si, pues, afirmando estas cosas, yo corrompiera a los jóvenes, mi actuar sería entonces perjudicial. Pero si alguno sostuviera que yo digo cosas distintas a estas, este no dice la verdad. Por lo tanto, oh ciudadanos atenienses, sea que escuchéis a Anitos, sea que

no, de todos modos yo afirmo que nunca haría otra cosa, aunque tuviera que morir muchas veces". (29B-30C)

Y, comparando su propia actividad con la de un atleta que participa en las olimpíadas y vence una competición, y que, debido a esto, como premio, es alimentado a expensas públicas en el Pritaneo, Sócrates no duda en decir:

Este os hace creer felices; yo, *en cambio*, os hago ser felices» (36D-E).

La felicidad como armonía del alma

Platón completa la perspectiva socrática con la reflexión y la profundización del concepto pitagórico de felicidad como *armonía del alma* y, por lo tanto, como «justa medida» de la justicia. En otro fragmento del *Gorgias*, Platón muestra que la injusticia es el mayor mal y la justicia, *por el contrario*, el mayor bien, con las consecuencias que todo esto implica:

POLO.– ¡Verdaderamente es difícil refutarte, oh Sócrates! ¡Pero hasta un niño podría demostrar que no dices la verdad!

SÓCRATES.– Y yo agradeceré mucho a ese niño y, de este modo, también a ti, si me refutas y me liberas de mi estulticia. Pero no te canses jamás de hacer el bien a un amigo: ¡refútame!

POLO.– A decir verdad, oh Sócrates, no necesitamos remontarnos a hechos del pasado para refutarte. Los hechos sucedidos ayer y anteayer son suficientes para refutarte y para demostrar cómo existen muchos hombres que cometen injusticia y son felices.

SÓCRATES.– ¿Y cuáles son estos hechos?

POLO.– ¿Ves a Arquelao, hijo de Perdicas, que reina en Macedonia?

SÓCRATES.– Si bien no lo veo, ¡al menos escucho hablar de él!

POLO.– ¿Te parece que es feliz o infeliz?

SÓCRATES.–No lo sé, oh Polo, porque nunca me he encontrado con ese hombre.

POLO.– ¿Pero cómo? ¿Si lo hubieras encontrado alguna vez lo sabrías y, *en cambio*, no habiéndolo encontrado nunca, no sabes si es feliz?

SÓCRATES.– ¡Por Zeus, no, en absoluto!

POLO.– Evidentemente, oh Sócrates, ni siquiera del Gran Rey afirmarías que sabes que es feliz.

SÓCRATES.– Y diría simplemente la verdad, porque no sé cómo se halla en cuanto a su formación interior y en cuanto a la justicia.

POLO.– ¿Pero cómo? ¿Toda la felicidad consiste en esto?

SÓCRATES.– Sí, según mi opinión, oh Polo. En efecto, yo afirmo que quien es honesto y bueno, sea hombre o mujer, es feliz; y que el injusto y malvado es infeliz (470C-E).

La felicidad no es *un tener*, no depende de la posesión de determinadas cosas, cualesquiera que sean, *sino que es un modo de ser del hombre* y depende de la manera consecuente con la que se relaciona con las cosas.

La *eudaimonía* no consiste en lo que *tienes*, sino en lo que *eres*.

Aristóteles: la felicidad como contemplación

Aristóteles, a su vez, precisa en la *Ética a Nicómaco* (libro décimo)que la felicidad deriva de la contemplación de la verdad, fruto del nivel más alto de conocimiento, y que constituye aquel tipo de vida que, en grado supremo y perfecto, es propia de Dios.

Si [...] se reconoce que la actividad del intelecto se distingue por su dignidad en cuanto es una actividad teórica, que no tiene otro fin más allá de sí misma, si, además, obtiene el placer que le es propio (y este ayuda a intensificar la actividad), y si, finalmente, por el hecho de bastarse a sí misma, por ser como el ocio, por no producir cansancio y porque cuanto es posible a un hombre y se atribuye, esencialmente, al hombre feliz, se evidencia como conectado con esta actividad: si así es, entonces, será esta la perfecta felicidad del hombre cuando pase así toda su vida, ya que nada hay de incompleto entre los elementos de la felicidad. Sin embargo, una vida de este tipo será demasiado elevada para un hombre: en efecto, no vivirá de este modo en cuanto hombre, sino más bien en cuanto existe en él algo divino; y cuanto este elemento divino sobresale por sobre la naturaleza humana compuesta, tanto sobresaldrá su actividad sobre la actividad propia de otro tipo de virtud. Así, pues, si el intelecto, en comparación con el hombre, es una realidad divina, también la actividad propia del intelecto será divina en comparación con la vida humana. Sin embargo, no hay que hacer caso a quienes aconsejan al hombre, por el hecho de ser hombre y mortal, limitarse a pensar sobre cosas humanas y mortales; antes por el contrario, en la medida de lo posible, hay que comportarse como inmor-

tales y hacer cuanto se pueda para vivir según la parte más noble que existe en nosotros. En verdad, si bien por su masa es pequeña, por su poder y por su valor, es muy superior a todas las otras (1177b 19-1178a 2).

Y más aún:

De modo que la actividad de dios, que sobresale por beatitud, será contemplativa; y, en consecuencia, la actividad humana que le es más afín será la que produce la mayor felicidad. Una prueba, además, es el hecho de que los otros animales no participan de la felicidad, porque carecen completamente de tal tipo de actividad. Para los dioses, en efecto, toda la vida es feliz; para los hombres, por el contrario, lo es en la medida en que les corresponde alguna semejanza con ese tipo de actividad; en cambio, ninguno de los otros animales es feliz, porque no participa en modo alguno de la contemplación. En consecuencia, cuanto más se extiende la contemplación, tanto más se extiende la felicidad, y a quienes pertenece en mayor medida la contemplación, pertenece en mayor medida, además, la felicidad, y no por accidente, sino precisamente en virtud de la contemplación, porque esta tiene valor por sí misma. En consecuencia, la felicidad será una forma de contemplación (1178b 21-32).

La felicidad según las filosofías de la edad helenística e imperial

Ya Sócrates había formulado esta concepción paradigmática: el no-tener-necesidad-de-nada es propio de los dioses, el tener-necesidad-de-poquísimo está muy cerca de lo divino; y, puesto que lo divino es la perfección, el ser más cercano a lo divino coincide, por tanto, con el tener-necesidad-de-poquísimo y, por eso mismo, se encuentra más cerca de la perfección y, así, de la felicidad.

En consecuencia, el *tratar-de-no-tener-necesidad-de-nada*, que implica no tener necesidad ni de las cosas ni de los otros o, en todo caso, tener una necesidad lo más limitada posible, es la capacidad de *poner límites a las distintas necesidades del hombre.* Estos se convierten en los temas dominantes de la edad helenística y de la edad imperial, los cuales se hallan expresados de las formas más variadas y bellas.

El caso más emblemático es, quizás, el de Diógenes el Cínico. En las *Vidas,* Diógenes Laercio[6] refiere la célebre anécdota:

> Un día Diógenes estaba tomando sol en el Cráneo. Llegó Alejandro y le dijo: "pídeme lo que desees". Y Diógenes le respondió: "Déjame mi sol". (VI, 38).

El filósofo no sabía qué hacer con el poder extraordinario de Alejandro: en ese momento, le bastaba el sol, el elemento más natural, que está a disposición de todos; o, mejor dicho, le bastaba *la profunda convicción de la inutilidad ontológica de todas las cosas que el poder o el gran poderío humano pueden dar.*

Más adelante, Epicuro[7] presentó directamente una escala jerárquica de las necesidades y de los placeres y estableció una teoría según la cual es necesario satisfacer solamente las necesidades *naturales y necesarias,* puesto que, por su naturaleza, los placeres no naturales y no necesarios no tienen límites: son como pozos sin fondo, que aumentan sus opresivas exigencias precisamente cuando son satisfechos y, consecuentemente, hacen infeliz al hombre.

> A aquel para quien lo que basta es demasiado poco, nada le basta». (*Sentencias Vaticanas,* 68).

Y, verdaderamente, el hombre contemporáneo parecería haber caído en esta especie de círculo mortal: lo necesario ya no basta y se lo considera demasiado poco; en consecuencia, se experimenta la sensación de que ya nada basta. El hombre de hoy corre el riesgo, de este modo, de precipitarse en el báratro al que es arrastrado por el canto de sirenas del desear-siempre-más y del tratar-de-obtener-mediante-la técnica-siempre-más.

Pero el mensaje más tocante sobre la felicidad es el estoico, y Séneca se expresa de esta manera acerca del modo de perseguirla:

> ¿Quieres dejar todo aquello en lo que es inevitable que tú seas vencido, mientras te agitas en obtener cosas que no te pertenecen, y regresar a tu bien? ¿Cuál es? Un espíritu irreprensible y puro, émulo de Dios, capaz de

6. En base a la versión italiana de G. Reale [*N. del E.*]. Véase Reale, *Storia della filosofia antica*), vol. III (*nota c.1, 32), 34-35.

7. En base a la versión italiana de G. Reale [*N. del E.*]. Véase Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. III (*nota c.1, 32), 248-249.

elevarse por encima de las cosas humanas y de considerar en sí mismo todo su bien. Eres un alma racional. ¿Cuál es, pues, el bien en ti? La razón perfecta. Convócala a su objetivo; haz que progrese lo más posible. Considérate feliz cuando toda alegría nazca de tu interior; cuando, viendo las cosas que los hombres roban, desean, custodian, no encuentres nada que –no digo– prefieras, sino que ni siquiera desees. Te daré una breve regla en base a la cual evaluar y darte cuenta si ya has alcanzado la perfección: poseerás el bien cuando hayas comprendido que los hombres felices son los más infelices. (*Cartas a Lucilio,* 124, 23-24).

Obviamente, Séneca habla aquí de los hombres que la *communis opinio* considera felices y, en verdad, esta regla debería ser el banco de prueba también para el hombre de hoy: *los hombres a los que se considera más felices son, en realidad, los más infelices.*

Y el místico Plotino dirá, sin rodeos:

Elimina todas las cosas» (*Enéadas,* V 3, 17).

Es precisamente este el secreto que debemos redescubrir: el camino que hemos alimentado con la cultura pragmático-tecnológica y que pasa a través de la búsqueda ilimitada del bienestar material amenaza conducirnos al resultado contrario: *por tener-siempre-más corremos el riesgo de no-ser-más.*

5. LA DIFUSIÓN DE LA VIOLENCIA

El mensaje de la no-violencia

El nihilismo no es sólo la contemplación de la vanidad de las cosas, ni siquiera la convicción de que todas las cosas merecen la destrucción: si poniendo manos a la obra, todo se destruye ...

F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*

Sócrates prefirió permanecer fiel a las leyes y morir, en lugar de vivir violándolas.

JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*

Violencia y nihilismo

Entre los males del hombre de hoy se destaca el sistemático aumento de la violencia como método privilegiado para la solución de los problemas.

En las raíces de un flagelo que el hombre conoce desde su propio origen, pero que hoy parece haberse dilatado hasta amenazar la supervivencia del género humano, encontramos nuevamente la pérdida del sentido del valor ya sea del mismo hombre cuanto de las cosas.

También respecto a este tema son clarificadores (y alucinantes) algunos fragmentos de Nietzsche: «El nihilismo no es sólo la contemplación de la vanidad de las cosas, ni siquiera la convicción de que todas las cosas merecen la destrucción: si poniendo manos a la obra, todo se destruye ... Esto es, si se quiere, ilógico; pero el nihilista no cree en la constricción del ser lógico ... Es el estado de los espíritus y de las voluntades fuertes y, a ellos, no les es posible detenerse en la negación "del juicio": la negación de la acción proviene de su misma naturaleza. El aniquilamiento mediante la mano acompaña al aniquilamiento mediante el juicio» (11 [123]).

Palabras terribles, pero proféticas.

Desde hace algún tiempo, se multiplican las noticias de jóvenes y, más aún, de niños que asesinan.

Furio Colombo, en un servicio de corresponsalía desde New York, se interroga así desde las páginas del diario *Repubblica*: «La pregunta es terrible: ¿Por qué asesinan los niños? La respuesta es banal: los niños matan cuando no existe en el mundo en que vivimos ningún otro rito de iniciación (podríamos hablar de la escuela, si queréis, de la familia, del afecto o de alguna experiencia benévola)».[1]

Ante todo se halla el caso de los Estados Unidos: ¿Por qué son tantos los niños *killer* norteamericanos? Furio Colombo cita las condenas a muerte oficiales y considera que el mismo hecho de que un Estado aplique legalmente la muerte, puede inducir a algún joven a pensar que interrumpir una vida es una cosa factible y lícita. Pero debemos liberarnos de las «trampas de la memoria lábil».

También en nuestro país, donde no existe la pena de muerte, los adolescentes matan. Colombo recuerda, justamente, que en los rostros de aquellos jóvenes de Ostia que han intentado linchar a un africano sólo se distinguía el vacío. Las suyas eran, pues, vidas «carentes de luz».

¿Pero de dónde provienen las tinieblas? «Esta, quizás, es la verdadera pregunta. Una multitud de personas cada vez más jóvenes, cada vez más solas, cada vez más carentes de contacto con alguna forma de comunicación y de cultura, se mueve en un laberinto, provista de fuerza física pero carente de orientación. Y dado que no ven razones para no hacerlo, matan. Asesinar, enseñó Caín, es un gesto neto, irreversible, con el cual se deja una señal en una vida que, de lo contrario, desaparece sin sentido».

1. F. Colombo, "Rito de iniciación para asesinos inexpertos", en *La Repubblica,* 11 de septiembre 1994.

«Jóvenes habitados por la nada»

Tomo prestado el título de un artículo de Alberto Bevilacqua[2] en el cual el escritor ha analizado el fenómeno de los jóvenes que lanzan piedras contra los automóviles: «Se trata de un tipo de terrorismo: carente, absolutamente, de motivaciones pseudo-ideológicas, privado de toda motivación que no sea la esencia misma, perversa, del acto consumado».

¡Cuán adecuadas parecen las habituales explicaciones sociológicas: «juventud quemada», dirigida contra los adultos, desafío paradójico, reacción al aburrimiento, gusto del *grand-guignol*!

El autor del artículo, sin embargo, señala otra dirección, indicando que aquellos jóvenes son, en realidad, *viejos* –en ellos ha desaparecido completamente todo respeto por el hombre y todo sentido de la vida: «Esos maleantes no tienen como enemigo a nada ni a nadie. Obtusamente, advierten el peso de una *psyché* que ya no posee el bien de la inocencia y se convierten en ladrones: dado que tratan de robar ese bien precioso a las otras existencias. [...] Los lanzadores de piedras sueñan –por cuanto puede soñar un inconsciente– una sociedad de hombres semejantes a ellos: de envolturas habitadas sólo por la nada maligna, por un vacío sepulcral».

No creo que se hubiera podido encontrar una imagen mejor para describir a los habitantes de un mundo en el que se ha realizado aquello que Nietzsche había profetizado: «El aniquilamiento mediante la mano acompaña al aniquilamiento mediante el juicio» (11 [123]).

En este escenario de tinieblas, la inocencia es odiada oscuramente, como amenaza de remordimiento por parte de quien tiene el alma enferma: enferma del gusto de la destrucción, que no es otra cosa que la satisfacción que el hombre siente por la nada. Un *sentimiento* que puede ser articulado *según los modos de una razón* perversa. Sin embargo, Nietzsche ve el punto culminante del «perfec-

2. A. Bevilacqua, "Jóvenes habitados por la nada", en *Corriere della Sera,* 21 de agosto 1994.

to nihilismo», precisamente, en «*una teoría* que enseña el *absoluto* y la *eternidad* propios de aquella vida que suscita náuseas, piedad y el placer de la destrucción» (11[149]). Este es un punto delicadísimo sobre el cual volveré posteriormente. Pero mientras tanto, quisiera citar una fuente griega que lúcidamente anticipa la conocida tesis nietzscheana según la cual los vínculos y las constricciones al «libre» desarrollo del *poder* no son más que máscaras de la extorsión de los más débiles.

Calicles, o sobre la ley del más fuerte

Ya en el *Gorgias*, Platón ha representado de manera verdaderamente casi perfecta al teórico de la violencia en el personaje de Calicles:

> CALICLES.– [...] Pero la naturaleza y la ley son ampliamente contrarias entre sí. Por esto, cuando uno por vergüenza no tiene el coraje de decir las cosas que piensa, se encuentra obligado a contradecirse. Y tú, conociendo bien esta astucia, te aprovechas de modo engañoso en tus razonamientos, desplazando tu pregunta al plano de la naturaleza si alguno habla de la ley y, viceversa, desplazándote al plano de la ley si otro se mueve en plano de la naturaleza. [...] Según la naturaleza, en efecto, es más feo todo lo que es aún peor, esto es, sufrir una injusticia; según la ley, por el contrario, lo es el cometer una injusticia. En verdad, soportar esto, es decir, sufrir una injusticia, no es cosa digna de un hombre, sino de cualquier esclavo, para quien es mejor estar muerto que vivir, desde el momento en que, cuando es víctima de injusticias y es ofendido, no es capaz de ayudarse a sí mismo ni a ninguna otra persona a la que él proteja. Sin embargo, yo creo que quienes han establecido las leyes han sido los hombres más débiles y la masa.
>
> Entonces, es a su favor que los débiles sancionan las leyes, cantan alabanzas y alzan reproches. Y, para asustar a quienes son más fuertes y capaces de tener ventaja, a fin de que no tengan más que ellos, afirman que es feo e injusto llevar ventaja sobre los otros y que esto, precisamente, es cometer una injusticia: tratar de poseer más que los otros. Yo creo que ellos quieren obtener la igualdad, porque son más débiles.
>
> Por esta razón, tratar de poseer más que los otros es declarado injusto y feo por ley y, a esto, ellos llaman cometer una injusticia. Pero me parece que la misma naturaleza muestra lo siguiente: que es justo que quien

es mejor tenga más que quien es peor; y quien es más poderoso tenga más que quien es menos poderoso.

Y ella nos demuestra que es así en muchos casos, ya por lo que concierne a los hombres en todas las ciudades y en las familias, ya en los otros animales; demuestra, a saber, que lo justo se juzga de este modo: el más fuerte domina al más débil y tiene más que él. [...] Con el fin de dominar a los mejores y más fuertes que ellos, capturándolos desde jóvenes como se hace con los leones, encadenándolos y seduciéndolos, los someten, diciéndoles que es necesario ser iguales y que esto es bello y justo.

Sin embargo, estoy convencido de que si naciera un hombre dotado de una naturaleza adecuada, en este caso, ésta se turbaría por sí misma, rompería y rechazaría todas estas cosas, atropellaría nuestras escrituras y nuestros encantos, nuestros sortilegios y nuestras leyes que son todas contra natura y, rebelándose de este modo, nuestro esclavo se volvería nuestro señor y brillaría, entonces, la justicia según la naturaleza (482E-484B).

La enfermedad que no muere jamás

Pero el *paradigma originario* del hombre que encarna la violencia es, sin lugar a dudas, Caín, a quien ya he mencionado antes.

Por lo tanto, antes de profundizar el pensamiento de los filósofos de la antigüedad «pagana», quisiera señalar el final de una obra de Filón de Alejandría, el primer pensador que ha intentado injertar la filosofía de los griegos en el tronco de la tradición bíblica.

La figura de Caín representa el primer asesino de un hombre, más aún, de un hermano. Pues bien, Filón caracteriza justamente a Caín como una figura eterna que, para nuestra desgracia, siempre se regenera, explicando, de este modo, el sentido del paradigma que encarna.

«Tal vez es precisamente este el signo indicativo de que Caín no tenía que ser asesinado: el hecho de que él no fue nunca eliminado. En todo el libro de la Ley, en efecto, Moisés no da noticias de la muerte de Caín, aludiendo alegóricamente al hecho de que, como la Escila del mito, la estulticia es un mal inmortal que no experimenta ese completo final que consiste en estar muertos, sino que sufre eternamente su fin con el sentido de continuar muriendo. ¡Oh, si sucediera, al contrario, que las cosas carentes de valor fuesen quitadas del medio

y sufrieran una completa destrucción! Ahora, *por el contrario,* estimuladas constantemente, hacen estallar en quienes han sido ya alguna vez capturados por ellas *la enfermedad que no muere jamás*». [3]

La revolución de la no violencia

El hombre no puede vivir sin revoluciones. La biografía del hombre y la historia de la humanidad están signadas por crisis, luchas, novedades.

Pero la violencia no es el único modo de revolución. Existe también una revolución de la no violencia. Y Sócrates ha sido, tal vez, el primer teórico de la misma.

El arma de la revolución socrática fue la persuasión fundada sobre una razón humana sana y constructiva, una razón válida no sólo en la relación entre los individuos, sino también entre los ciudadanos y el Estado.

Injustamente condenado a morir, cuando le fue ofrecida la posibilidad de evasión para salvarse, él rechazó categóricamente tal pseudo-solución. Platón lo refiere en el *Critón*:

> Es necesario hacer aquello que la Patria y la Ciudad ordenan, o bien, persuadirlas en qué consiste la justicia; porque hacer uso de la violencia, por el contrario, no es una cosa sana (51B-C).

Y Jenofonte confirma:

> Sócrates prefirió permanecer fiel a las leyes y morir, en lugar de vivir violándolas (*Recuerdos de Sócrates*, IV 4, 4).[4]

Es, ni más ni menos, la ocasión de recordar al lector que la violencia no resuelve jamás los problemas que con ella se querrían resolver: por el contrario, los renueva y aún los aumenta.

3. Filón de Alejandría, *El malvado tiende a derrotar al bueno,* cap. XLVIII (de la versión italiana de C. Mazzarelli, en Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia,* edición a cargo de R. Radice, con la colaboración de G. Reale, Milano 1994, 321).

4. En base a la versión italiana de G. Reale [*N. del E.*]

En lugar de esto, la persuasión puede apagar la violencia *llevando a cabo la revolución con las armas de la razón.*

Recuerdo la revolución de la no violencia llevada a cabo por Martin Luther King para el rescate de los hombres de color en América del Norte y el éxito que cosechó en la opinión pública. Ahora bien, Martin Luther King, además de considerar los textos evangélicos, hacía referencia a los textos platónicos, en particular al *Critón,* en el que se expone de manera programática la tesis de Sócrates. Pero hay más.

El «respeto» del hombre y la «justicia» como fundamentos de la vida social

En el diálogo homónimo, Platón hace narrar a Protágoras un mito que, probablemente, es un juego hábil de reconstrucción *«à la manière de...»* de ideas que también el sofista había profesado. Este mito, muy bello, expresa por medio de imágenes cuál es el único sostén que puede regir la sociedad de los hombres: *el respeto que cada uno debe tener por los demás y la justicia.*

Cuando fue el momento de plasmar la estirpe de los mortales, los dioses confiaron a Prometeo y a Epimeteo la tarea de distribuir las distintas capacidades necesarias para vivir.

Hay que tener presente que, etimológicamente, el nombre *Prometeo* indica aquel que piensa *antes* de hacer, mientras que *Epimeteo* significa aquel que piensa sólo *después,* es decir, aquel que sólo tiene el sentido del después.

Epimeteo pidió a su hermano Prometeo que le dejara la tarea a él solo y que viniera a examinar lo operado solamente cuando todo estuviese terminado. Parecía que él procedía bien en su misión: Epimeteo dotó a los animales fuertes de poca velocidad y a los débiles de velocidad mayor. Procuró a algunos animales armas de ataque y a otros de defensa; a otros, les dio distintas capacidades de salvación, como la posibilidad de volar o la capacidad de ocultarse bajo la tierra. Y, después de haber dado a los distintos animales los medios necesarios para huir de su recíproca destrucción, les dio los medios necesarios para defenderse de la intemperie y, además, la capacidad

de procurarse el alimento. Cuando, finalmente, llegó al hombre, Epimeteo se dio cuenta de que había agotado todos los recursos de los que disponía. De este modo, el hombre quedó desnudo, descalzo, descubierto e inerme.

¿Qué hacer entonces?

Prometeo, habiéndose dado cuenta del error cometido por su hermano, comprendió que, para venir en ayuda del hombre, no podía existir otro expediente que el de robar a los dioses Atenas y Efesto la *sabiduría técnica* y *el fuego* y, así, regalarlos a los mortales.

Sin embargo, Prometeo no pudo robar, además, la *sabiduría política*, porque esta última era custodiada por Zeus, y la morada de Zeus, a su vez, era vigilada por terribles guardias.

Pero sin el *arte político*, los hombres no podían coexistir y no hacían otra cosa que destruirse mutuamente. Fue, entonces, que el mismo Zeus consideró necesario regalarles ese arte para salvarlos.

He aquí el final del mito platónico:

> Y puesto que el hombre fue partícipe de la suerte divina [con la sabiduría técnica y con el fuego], en primer lugar, en virtud de este lazo de parentesco que tuvo con el divino, como único entre los animales creyó en los dioses y empezó a construir altares y estatuas de los mismos. En segundo lugar, con el arte liberó rápidamente la voz y articuló las palabras, inventó habitaciones, indumentaria, calzados, lechos, y extrajo los alimentos de la tierra. Provistos de este modo, los hombres habitaban desde el principio dispersos aquí y allá, y aún no existían las ciudades. Por lo tanto, morían a causa de las fieras, ya que eran mucho menos poderosos que estas: el arte que poseían les era una ayuda adecuada para procurarse el alimento, pero no era suficiente para luchar contra las fieras. En efecto, no poseían todavía el arte político, del cual forma parte el arte de la guerra. Por eso, ellos trataban de vivir juntos y de salvarse fundando ciudades; no obstante, en el momento en que se reunían, cometían injusticias unos contra otros, porque no poseían el arte político, de modo que, dispersándose nuevamente, perecían.
>
> En esta situación, Zeus, temiendo que nuestra estirpe pudiera perecer enteramente, mandó a Hermes que llevara a los hombres la justicia y el respeto, para que fueran principios ordenadores de la ciudad y vínculos generadores de amistad.
>
> Entonces, Hermes preguntó a Zeus de qué forma debía dar a los hombres el respeto y la justicia: "¿Debo distribuirlos como fueron distribuidas

las artes? Las artes fueron distribuidas de este modo: uno solo que posee el arte mecánica basta para muchos que no la poseen, y así sucede también con los otros que poseen un arte. Ahora bien, ¿también la justicia y el respeto deben ser distribuidos entre los hombres de este modo, o bien, debo distribuirlos a cada uno de ellos?". Y Zeus respondió: "A cada uno de ellos. Que todos participen, puesto que no podrían surgir ciudades, si sólo unos pocos hombres participaran de ellos, de la manera que sucede con las otras artes. Mejor aún: establece en mi nombre como ley que quien no participe del respeto y de la justicia sea eliminado como un mal de la ciudad"» (322-D).

El texto no podría ser más elocuente.

Sin *el respeto por cada hombre y sin la justicia conexa, la sociedad no podría sobrevivir*: este es el mensaje de fondo que los hombres de hoy (y no sólo los jóvenes) deberían volver a hacer propio.

Pero el mito del *Protágoras* ofrece otro principio significativo: olvidando el respeto y la justicia, ¿no corre el hombre de hoy el riesgo de retroceder a las condiciones anteriores al contrato político? ¿No se arriesga, como Epimeteo, a tener que recurrir al «sentido del después», cuando ya sea demasiado tarde?

El mito nos enseña que no bastan las refinadas artes técnicas y el fuego, vale decir, las energías poderosas que la técnica y el trabajo han desencadenado, si la humanidad no recupera los otros dones divinos –los de Zeus–, esto es, el *respeto* y la *justicia* que el rey del Olimpo *ha querido que fueran distribuidas a todos sin distinción*. Con la mera explotación del «hurto» de Prometeo ¿no se corre, en verdad, el riesgo de aniquilar «la estirpe de los mortales»?

Platón y la superioridad de la justicia

En un pasaje del *Critón* Platón articula poderosamente el principio según el cual no se debe cometer nunca el mal y la injusticia a los hombres, ni siquiera en el caso de que se sufra el mal y la injusticia: *el mal no sólo no debe hacerse, sino que ni siquiera debe devolverse por venganza*:

SÓCRATES.– ¿En ningún modo se debe cometer injusticia a propósito, o bien, en algún modo sí y en algún otro no? ¿O, en verdad, como concor-

damos a menudo incluso en el pasado, cometer injusticia no es ni bueno ni bello? [...] ¿O bien, sea que la gente lo apruebe o no lo apruebe, sea que debamos sufrir males más graves o menos graves que estos [la condena a muerte infligida a Sócrates], las cosas siguen absolutamente como se decía entonces: cometer injusticia es, de todos modos, para quien la comete, una cosa mala y torpe? ¿Decimos así o no?

CRITÓN.– Así decimos.

SÓCRATES.– En ningún modo, pues, se debe cometer injusticia.

CRITÓN.– No, en absoluto.

SÓCRATES.– Entonces, ni siquiera si se sufren injusticias se deben devolver las injusticias, tal como, *sin embargo,* lo cree la gente, porque por ninguna razón se debe cometer injusticia.

CRITÓN.– Creo que no.

SÓCRATES.– Y entonces, oh Critón, ¿se debe o no se debe causar el mal a alguien?

CRITÓN.– No se debe en absoluto, oh Sócrates.

SÓCRATES.– Y más aún, ¿que restituya el mal quien, a su vez, lo ha sufrido, como dice la gente, es justo o no es justo?

CRITÓN.– No es justo en absoluto.

SÓCRATES.– En efecto, hacer el mal a los hombres no difiere para nada del hecho de cometer injusticias.

CRITÓN.– Dices la verdad.

SÓCRATES.– Entonces, no hay que devolver las injusticias ni hacer el mal a ningún hombre, ni siquiera si, por culpa suya, se padece alguna cosa (49 A-D).

En el *Gorgias*, esta misma concepción es llevada hasta sus últimas consecuencias: tal vez, es aquí que el pensamiento moral de los griegos llega a su cúspide. El pasaje que sigue indica, en verdad, un antídoto seguro para la lógica despiadada de la retorsión:

SÓCRATES.– [...] Entre los muchos razonamientos que se han hecho, mientras todos los demás han sido refutados, sólo este permanece firme: es necesario cuidarse de cometer injusticias más que de recibirlas, el hombre debe preocuparse no en parecer sino en ser bueno, sea en privado o sea en público. Y si alguien comete alguna injusticia, hay que castigarlo, y este es el bien que sigue en segundo lugar, después de ser justo: que se convierta en justo quien cumple la pena soportando el castigo. Y hay que mantenerse muy alejado de todo tipo de halago de sí mismo o de los otros, de pocos o de muchos [...]. Créeme, pues, y sígueme al lugar en que, una vez que hayas llegado, serás feliz mientras vivas y cuando hayas muerto, tal como nos lo

demuestra el razonamiento. Y deja que alguno te desprecie como un loco y que te ofenda, si quiere. Y sí, por Zeus, deja pues, quedándote impávido, que te golpeen con ese sopapo ignominioso porque, si eres verdaderamente honesto y bueno y te ejercitas en la virtud, no sufrirías nada terrible». (527 B-D).

Es contra semejante mensaje que debería quebrarse cualquier tipo de nihilismo.

Y, sin embargo, ¿por qué al hombre de hoy le cuesta tanto aceptarlo?

El amor

Para responder a este interrogante haré una aparente digresión. Cederé a la tentación de ver en el último pasaje platónico antes citado casi una anticipación de la imagen evangélica del «poner la otra mejilla a quien te da una bofetada».

Hasta ahora, hemos hablado de *dos* revoluciones: la de la violencia, con todas las consecuencias que implica, y la de la no-violencia, fundada sobre la persuasión conducida por la recta razón. Pero existe aún una *tercera* revolución: la revolución cristiana del *amor de entrega.* Dios se entrega a los hombres en Cristo y quienes siguen a Cristo, a su vez, se entregan a los demás siguiendo el mismo modelo según el cual Dios se ha entregado a los hombres en el Hijo.

Al tema del amor tendré que regresar en un próximo capítulo desde un punto de vista diferente. Pero es justo mencionar ya aquí este concepto clave relacionado con el tratamiento de la plaga de la violencia, en cuanto el amor constituye la situación exactamente inversa, indicándonos, de este modo, el tratamiento que elimina, en sus ramas y en sus raíces, este mal del hombre de hoy.

En el *Comentario a la primera Carta de Juan* de Agustín de Hipona se encuentra una de las interpretaciones más perfectas del amor cristiano. He aquí uno de los pasajes emblemáticos:

Considerad bien lo que os recomendamos, porque las acciones de los hombres no se distinguen sino por la raíz del amor. En efecto, pueden suceder

muchas cosas que en apariencia son buenas pero que no derivan de la raíz del amor. Las flores tienen también espinas. Algunas cosas, en verdad, parecen ásperas y crueles pero las mismas tienen como fin la disciplina y son dictadas por el amor. Entonces, de una vez por todas, te propongo un breve precepto: ama y haz lo que quieras. Si callas, calla por amor; si hablas, habla por amor; si corriges, corrige por amor; si perdonas, perdona por amor. Que existan en ti las raíces del amor: de esta raíz no puede derivar más que el bien» (VII 8).[5]

He presentado recientemente este texto junto al segundo discurso del *Comentario al Evangelio de Juan*, del mismo Agustín, con el título editorial *Amor absoluto y «tercera navegación»*.

La «segunda navegación», como explicaré en el capítulo décimo, es aquella emprendida por Platón que lo llevó al descubrimiento del mundo suprasensible. La «tercera navegación» es aquella ulterior indicada por Cristo: sólo la Cruz puede hacernos atravesar el mar borrascoso de la vida.

Naturalmente, habría toda una cantidad de apreciaciones para hacer sobre este tema, a fin de mostrar cómo la «tercera navegación» podría liberar verdaderamente al hombre de hoy de sus males y cómo comporta, particularmente, la inversión radical, total de la violencia. Sin embargo, no es este el objetivo de mi libro, que quiere centrarse exclusivamente en los mensajes terapéuticos de la sabiduría antigua, es decir, en la pura razón que ha intentado pensar en modo correcto. No obstante, he querido mencionar esta tercera revolución para completar el cuadro de la problemática de la que estoy tratando en este capítulo.

En verdad, frente al mensaje del *amor de entrega*, también el no creyente queda sacudido y desconcertado, pero de un modo sumamente provechoso.[6] Efectivamente, *ningún hombre* puede dejar de admitir que el *amor de entrega*, el que sabe *dar sin pedir nada a cam-*

5. Cito de *Agostino, Amore assoluto e "Terza Navigazione"*, edición a mi cargo, Milano 1993.

6. Quiero citar un fragmento de la recensión escrita por Giuseppe Pontiggia sobre el libro de Agustín cuya edición ha estado a mi cargo. Después de haber dicho -entre otras cosas- que, para el no creyente, el mensaje de este libro es «increíble» en el sentido

bio, aquel por medio del cual se puede amar al amigo y al enemigo (como antes se decía), constituiría la superación de toda forma de violencia en el sentido más radical y absoluto.

Recapitulando: sabemos bien que la no violencia de Sócrates es distinta del mensaje evangélico. También sabemos que el respeto socrático se refiere a la ley de la ciudad y no comporta, aún, el amor hacia quien ofende injustamente. El pasaje escrito por Agustín habría sido impensable para un griego; pero, al confrontar las dos posiciones, se nos permite responder *hoy* a la pregunta de la cual hemos partido: *¿por qué* la violencia? y *¿por qué* es tan sordo a la persuasión socrática el hombre contemporáneo? Mi respuesta es, brevemente, que muchos cristianos han perdido el sentido del amor de entrega de Cristo. Y, desde esta perspectiva, han trabajado realmente para la sociedad nihilista de la que Nietzsche ha sido el profeta.

¿Tenemos, pues, que resignarnos a este escenario pesimista? Un viaje al mundo de la utopía nos sugerirá un resultado distinto.

La «me-utopía» de Buzzati

En este momento quisiera traer a la memoria una bella historia narrada por Dino Buzzati.[7] Tiene la forma de un simple cuento pero posee una estructura y una riqueza de contenido que no desluce al lado de novelas como *1984* de Orwell y *Un mundo feliz* de Huxley. Estas novelas, en efecto, ofrecían una especie de falsa utopía o, mejor aún, de *anti-utopía* o *utopía negativa.*

literal del término, y que el amor cristiano del cual habla Agustín «abre de par en par el abismo de una especulación inalcanzable», Pontiggia escribe: «sin embargo, las palabras potentes, percusoras, vibrantes de Agustín adquieren una misteriosa potencia analógica. Aunque no podamos adherir a su literalidad, sentimos que la navegación cristiana sobre el mar de la vida hasta la patria celeste atraca en un mundo paralelo que parece más verdadero que el visible. [...] Y si esta es la única fe consentida a los no creyentes, Agustín sigue hablándoles con un lenguaje centellante, irreductible a las meditaciones racionales, pero radiante de imágenes familiares y desconocidas» ("Amor de los abismos", en *Panorama,* 18 de junio 1994, 197).

7. D. Buzzati, "La revuelta de los cretinos", en *Corriere della Sera,* 23 de mayo 1967.

Las sociedades representadas por Huxley y Orwell constituyen en verdad la negación radical de todo aquello que, desde tiempos antiguos, la humanidad ha imaginado como *aquello-que-no-existe-en-ningún-lugar* a causa de su bondad y belleza y que, por lo tanto, sólo el *logos* imaginativo podía concebir. Los escenarios de *1984* y de *Un mundo feliz* indican la inversión axiológica de *aquello-que-no-existe-en-ningún-lugar* por bondad y belleza en *aquello-que-no-existe-en-ningún-lugar* por maldad y fealdad.

Como es sabido, el término *utopía* ha sido acuñado jugando con la negación *ou* y el término *topos* que significa *lugar*, a fin de expresar, precisamente, lo que, de hecho, no se encuentra en ningún lugar, pero que corresponde a aquello que se desearía que existiese. Prefiero acuñar el término *me-utopía* jugando con las dos negaciones griegas *me* y *ou*, ambas significan *no* (pero mientras *ou* expresa una negación de hecho, *me* indica una negación de valor).

De manera que, las utopías tradicionales, como las de Thomas More y Tommaso Campanella, definían grandes ideales positivos llevados hasta sus últimas consecuencias; las de Orwell y Huxley representan lo negativo practicado como sistema y lanzado en su resultado último: son, por lo tanto, *paradigmas del mal.* Y, justamente en este sentido, llevan a una dimensión *me-utópica.*

Ahora bien, Buzzati, con exquisito arte, funde el modelo de la meutopía con el de la utopía y muestra cómo lo representado en la primera no logra la victoria y, más aún, cómo lo que la primera demuestra y provoca, en última instancia, se invierte en la segunda.

«La revuelta de los cretinos»

Para ser más claros, seguiremos la trama del cuento...

Es la historia de un descenso laico al infierno tapizado con las mejores intenciones igualitarias.

Narra Buzzati cómo un Estado preocupado por la igualdad absoluta de sus ciudadanos promueve *desde arriba* una secuencia implacable de revoluciones.

La primera consiste en eliminar las injusticias sociales, vale decir,

la milenaria distinción entre ricos y pobres. Desde el punto de vista técnico, no existen problemas: basta «liquidar» a los ricos, de modo que un ciudadano no sea otra cosa que un pobre por definición.

La ironía de Buzzati ha sido dirigida con exactitud hacia un preciso objetivo mayéutico: «La vergüenza de las injusticias consiste, efectivamente, sólo en los sufrimientos que las mismas provocan. Quien tiene hambre sufre, especialmente, porque sabe que otros, con sus mismos derechos, comen caviar y beben champaña. Si el hambre lo sufrieran todos y no existiera ninguno que comiera según sus propios gustos, el disgusto sería más que soportable. El dolor de quien muere consiste en la conciencia de que los demás continuarán viviendo: si todos murieran junto con él, no sería una fiesta, pero casi».

Y, sin embargo, los ciudadanos de Utopía no son felices. Quedan aún las diferencias existentes en las dotes físicas, lo que es fuente de las injusticias más refinadas.

He aquí, pues, la segunda revolución, mucho más difícil que la primera, a causa de las dificultades técnicas y psicológicas que comporta. Sin embargo, *gracias al auxilio de la ciencia*, todo obstáculo es superado. Desde el momento que no es posible transformar a los feos en lindos, se procede en sentido contrario, vale decir, *nivelando* estéticamente hacia abajo tanto a las mujeres cuanto a los hombres.

Buzzati no esconde los méritos de la burocracia y del aparato técnico científico de la operación completa: «La población entera fue examinada por comisiones formadas a tal efecto. Hombres y mujeres favorecidos por la naturaleza fueron fichados y obligados a sufrir un tratamiento para nada doloroso preparado por el Ministerio de Higiene. Se trataba de simples inyecciones que, según los casos, provocaban un aumento de peso rápido y deformante, haciendo estallar repugnantes manchas cutáneas, ablandaban los músculos, provocaban un crecimiento anormal de la nariz, deformaban la boca y los senos, empañaban o empequeñecían los ojos, en base a sabias graduaciones. En un lapso de pocos años, ya no existía más en el país una sola mujer que pudiese decirse bella según los criterios clásicos ni un solo hombre que pudiera sobresalir por su prestancia física».

Pero ni siquiera con estas *reformas de estructura* se conquistaba la serenidad de los ánimos: «Por desgracia, una igualdad efectiva estaba

todavía lejos de ser obtenida». ¿Qué decir de la disparidad de inteligencia? Aunque son menos numerosos, los buenos cerebros tienen la mejor parte con respecto a los «cráneos de algodón», ocupando todos los puestos de mando.

En consecuencia, una igualdad nueva y más radical fue adoptada «realizando el entontecimiento artificial de las personas intelectualmente más dotadas».

Escribe Buzzati: «Por muy monstruoso que fuera, lograron imponer el proyecto mediante violentas campañas de prensa, movimientos de masas e, incluso, por medio de atentados. Y varios científicos, con la esperanza de obtener una exención de la purga, se prestaron a aportar los medios para el redimensionamiento colectivo de los cerebros.

Inútilmente se hacía presente cómo, cortadas las alas a los mejores ingenios, el país ya no habría dado un paso más en la vía del progreso. ¿Cuál progreso? se preguntaban. El progreso científico y técnico, era la respuesta. Y los reformadores: sobre esto pensarán los países capitalistas, nosotros siempre podremos importarlo».

Naturalmente, los gobernantes, presumiblemente hombres inteligentes, en condiciones de darse cuenta de que habrían sido ellos mismos los primeros en ser sometidos a este tratamiento, intentaron con todos los medios poner un freno a esta dialéctica revolucionaria pero, puesto que «ejército, policía y guardia nacional» están formados, de manera diversa, en su gran mayoría por «cabezas mediocres o, más aún, por auténticos asnos», nadie pudo contener la «revuelta de los asnos».

Finalmente, una vez que, gracias a los asombrosos resultados de la empresa científica («con tratamientos científicos y químicos organizados a tal efecto») habían logrado transformar «las águilas en marmotas», podemos preguntarnos legítimamente si acaso con la igualdad habían obtenido la felicidad.

«Sin embargo, no era así. Entre hombre y hombre, entre mujer y mujer, permanecían aún diferencias insospechadas. Con paridad de dinero, de belleza, de capacidad mental, existía siempre, sin embargo, el hombre bueno y el hombre malvado. Había desaparecido aquel tipo de bondad que podríamos llamar exquisitamente intelectual, a

la que lleva infaliblemente la inteligencia superior. Pero existía todavía, desparramada aquí y allá en la multitud, ese otro tipo de bondad, congénito e inconsciente, que resplandece, a veces, en la mirada de personas de extrema simplicidad, como en ciertos montañeses, ciertos campesinos, ciertos vagabundos, ciertas monjas.

Ahora se sabe muy bien cómo la virtud, consecuencia directa de la bondad, suscita a su alrededor fastidio e intolerancia, al punto que, si se la posee, conviene practicarla a escondidas para no provocar escándalo. [...] Y he aquí, finalmente, la última envidia social que no podía ser eliminada por ley alguna. La ciencia había enseñado el modo de abolir las riquezas, la belleza, la inteligencia; sin embargo, frente a la bondad, se hallaba impotente. Tan dolorosa e impotente era la condición de los malvados que no podían reducir a los buenos a su mismo nivel moral.

Inútil era organizar manifestaciones de protesta y provocar gestos de violencia, o esperar una intervención gubernamental. Cuanto más hubieran sido perseguidos y conculcados los buenos, tanta más luz irradiaría su espíritu puro.

Bien. Hombres y mujeres, después de la nivelación anterior, habían quedado todos más o menos bobos y de muy precaria eficiencia mental. Les quedaba, sin embargo, ese poco de cerebro para comprender que, si bien era imposible transformar a los buenos en malvados, era ciertamente siempre posible, que un malvado se volviera bueno.

Y así sucedió, si bien la cosa puede todavía hoy, después de tantos años, parecer increíble.

Para anular el tormento de aquella envidia, puesto que constataban cómo los buenos estaban inconmensurablemente más alegres y en paz con el mundo, también las personas más viles se esforzaron desesperadamente por acercarse a ellos. Y al comienzo, como es obvio, fueron tentativas caprichosas, comportamientos exteriores sostenidos solamente por la ambición y por la hipocresía. A continuación, puesta la máscara de la bondad, empezaron lentamente a parecerse verdaderamente a esa máscara. Hasta que un día, casi sin darse cuenta, se encontraron limpios, serenos, llenos de benevolencia hacia lo creado y hacia los demás habitantes».

Concluye Buzzati: «Todos pobres, feos y cretinos, no obstante, de corazón honrado y con el espíritu en paz».

El apólogo es, ante todo, un ejercicio de ironía despiadada y corrosiva que nada perdona a la «loca manía de la igualdad».

Sin embargo, el arte de Dino Buzzati se encuentra, además, en el hecho de que nos sugiere que el resultado destructivo de su «revolución» puede ser interpretado, inclusive, como una indicación paradójica de salvación.

Pascal, como es sabido, decía que para empezar a creer se podrían imitar aún mecánicamente los gestos de la fe.[8] La «máscara de la bondad» puede representar, en un desierto de «hombres vacíos», el único tratamiento eficaz contra *cualquier* forma de violencia.[9]

8. Es la tesis de Pascal acerca de la «costumbre» como «medio para creer» . Véase B. Pascal, *Pensieri*, edición a cargo de A. Bausola, Milano 1993 (← *Pensées* = *Œuvres complètes* [J. Chevalier], Paris 1995), 266-267.

9. Los tratamientos sugeridos en este libro son en realidad perfiles, apuntes, *esquemas de medicina,* mucho más que medicinas dotadas de instrucciones para su aplicación práctica. Y es demasiado difícil responder a la cuestión del por qué, que plantea tanto el mensaje socrático sobre la no-violencia cuanto el cristiano sobre el amor de entrega; el Occidente que tomaba sus puntos de referencia de la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamento) y, además, del *corpus* de los filósofos griegos, ha dejado degenerar instituciones públicas y comportamientos privados en viejas violencias y en nuevas intolerancias, invocando quizá la autoridad de este o de aquel filósofo, o instrumentalizando las mismas Escrituras. Sin embargo, quisiera decir aquí (al menos provisionalmente) que los mensajes terapéuticos que provienen de la sabiduría antigua, si bien no contienen las instrucciones para su aplicación a los diferentes casos (¡sólo la «lógica de la situación», tomada paulatinamente en consideración, podría sugerir tales indicaciones para su uso!), daban cuenta ya en su tiempo de la *prevaricación* implícita en ciertos modos de comportamiento y, dando puntos de apoyo a la crítica, constituyen hoy una cura por ese mismo motivo. Análogamente, el cristiano que constata, hoy como (y tal vez más aún que) 2000 años atrás, la difusión de la violencia como medio «habitual» de solución de las controversias, eleva sus propios ojos «al Cielo» no para quitarlos del espectáculo tenebroso que ofrece nuestra Tierra, sino para buscar precisamente «allá arriba» una razón para resistir (sólo en esto -pero es importante-, encuentro la diferencia con las protestas, por cierto nobles, de Edgar Morin y Anne Brigitte Kern, evocadas aquí muchas veces, que se han inspirado en un mero «evangelio de la perdición»).

Imita a los buenos, quizás te convertirás en uno de ellos.

El cuento de Buzzati, pues, puede ser leído como una espléndida metáfora, que comunica perfectamente a la imaginación y a la conciencia colectiva cómo el concepto de felicidad depende, si bien no del amor de entrega en dimensión cristiana, al menos de la armonía del espíritu y, en última instancia, de la *dikaiosyne*, entendida modernamente como equilibrio del espíritu, vale decir, como aquel equilibrio que ya la sabiduría antigua había alcanzado y había sabido expresar en sus líneas de fondo.[9]

6. LA PÉRDIDA DEL SENTIDO DE LA FORMA

Platón y la dimensión ontológica de la belleza

¿De qué cosa tenemos nostalgia cuando vemos la belleza? De ser bellos: nos imaginamos que con esto se asocia mucha felicidad. Pero esto es un error.

F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*

Sólo la belleza recibió esta suerte: ser la cosa más manifiesta y más amable.

PLATÓN, *Fedro*

Nietzsche frente a la belleza

Un hombre como Nietzsche, refinadísimo conocedor del mundo de los griegos y él mismo artista de talento, no podía anular el significado de la belleza. Y sin embargo, la dimensión de lo bello implica valores ontológicos y axiológicos que Nietzsche, en su programa nihilista, tiene que negar.

Se comprende, pues, cómo la actitud de Nietzsche sobre esta cuestión resulta paradójica y ambigua.

Él nos advierte en uno de sus *Fragmentos póstumos* que la belleza no existe en las cosas, puesto que es el mismo hombre el que la produce para después atribuirla a las cosas, a fin de empobrecerse y volverse asimismo miserable:

«Quiero reivindicar toda la belleza y la sublimidad prestadas por nosotros a las cosas reales e imaginarias como patrimonio y producto del hombre: como su más bella apología. El hombre como poeta, como pensador, como dios, como amor, como poder: ¡oh, la regia generosidad con la cual se ha donado a las cosas para *empobrecerse* y

para sentirse miserable! Hasta ahora, este ha sido su más grande desinterés: haber admirado y haber sabido esconderse, haber sido *él* quien ha creado aquello que ha admirado» (11[87]).

Pero muy significativo es, además, el siguiente fragmento sobre *El lento dardo de la belleza*: «La más noble especie de belleza es aquella que no arrastra de improviso, que no desencadena asaltos tempestuosos y embriagadores (tal belleza suscita fácilmente náuseas) sino que penetra lentamente y que uno se lleva consigo casi inadvertidamente, que le sale al encuentro alguna vez en un sueño pero que, finalmente, después de haberse ubicado con gran modestia en nuestro corazón, se posesiona completamente de nosotros y nos llena los ojos de lágrimas y el corazón de nostalgia. ¿De qué tenemos nostalgia cuando vemos la belleza? De ser bellos: nos imaginamos que con esto se asocia mucha felicidad. Pero esto es un error».[1]

Esta es la oportunidad de considerar cómo, aun con estas radicales reducciones, la admisión de la existencia de la belleza, aunque carente de todo espesor ontológico y entendida como *autoengaño* del hombre, contrasta con el cuadro categorial del nihilismo. Préstese atención a lo siguiente: no es ni siquiera necesario interpretar este pasaje de Nietzsche como la afirmación de que la belleza es una ilusión. El «error» al cual Nietzsche alude en las líneas citadas anteriormente consiste más bien en la conexión entre belleza y felicidad. La belleza, según su opinión, no da la felicidad y no puede darla porque el hombre no ha elegido ser feliz, sino ser «poderoso». Pero este es nuevamente uno de los mil rostros del nihilismo, la separación entre lo bello y el bien, en neto contraste con una intuición fundamental del pensamiento griego. Sin embargo, Nietzsche reconoce la belleza como «producto» y como «patrimonio» del hombre, como algo que merece estima, admiración y, de este modo, como un

1. F. Nietzsche, *Umano troppo umano: volume primo. Frammenti postumi: 1876-1878)* = *Opere di F. Nietzsche* IV/2, Milano 1965, IV, 149 (←*Menschliches, Allzumenschliches, 1. Nachgelassene Fragmente: 1876 bis Winter 1877-1878* = *Werke: Kritische Gesamtausgabe* VIII/2, Berlin 1967;→*Humano, demasiado humano*, t. I, Tres Cantos 1996).

verdadero «valor», y no sólo en el sentido reductivo («transmutado») que Nietzsche da a esta palabra.

Como hemos dicho, Nietzsche era un artista y, como tal, estaba arraigado en la belleza. Más aún, la belleza era una de las perspectivas desde las cuales él miraba y pensaba.

Hoy, *sin embargo,* la crisis nihilista atropella la belleza y somos nosotros, en el umbral del tercer milenio, los que estamos en peligro de pagar las consecuencias.

La difusión de lo in-forme y de lo de-forme

Uno de los elementos estructurales de la belleza en la interpretación clásica consiste en la «forma» concebida en su sentido más profundo, es decir, el ontológico (y, como veremos en las páginas sucesivas, este fue precisamente un gran descubrimiento de los griegos).

Perder el sentido de la forma significa, por consiguiente, perder el sentido de la belleza.

Lamentablemente, hoy podemos apreciar esto en literatura, en las «Bellas Artes», en la música.

No quisiera empezar por las reflexiones complejas y abstractas de los críticos, algunas veces bastante amañadas y otras veces engañosas, dado que a menudo entran en juego intereses de distinta naturaleza, sino por una reflexión sobre el arte contemporáneo basada en el «sentido común», para luego llegar al núcleo metafísico de la cuestión.

¿El arte abstracto es arte? se pregunta, por ejemplo, Piero Ottone[2]. Y responde: «Es imposible decir qué es el arte [...]. Se puede pintar en modo estupendo un jarrón, emocionando a quien contempla; el mérito del cuadro se halla en los elementos formales y no en aquello que representa. Forma, y no contenido, pues: es a través de la forma que se aprecia una obra de arte y se establece su calidad. ¿Pero qué significa forma? En el caso de un cuadro, la misma significa líneas, colores, y su combinación».[3]

2. P. Ottone, *Il tramonto della nostra civiltà*, Milano 1994, 184-195.
3. Op. cit., 191.

Y agrega: «Este descubrimiento de la importancia de la forma y no del contenido ha tenido consecuencias importantes en la creación artística [...]. Si aquello que de veras cuenta en la pintura es la línea y el color, ¿qué necesidad hay de pintar personas y objetos reconocibles? [...]. Así nace el arte abstracto. El pintor se abandona al impulso de trazar líneas y de usar colores según los movimientos de su espíritu, según su sentido artístico, sin tomarse el trabajo de reproducir diligentemente [...] personas y cosas».[4]

Pero este tipo de lógica no se ha limitado a las artes figurativas: lo encontramos también tanto en la literatura cuanto en la música. Es la imposición, a todo nivel expresivo, de la insignificancia de los contenidos. Tal vez, el público se halla desconcertado, pero los «expertos» se encuentran a sus anchas. «Existe una gradación de intereses según el género de actividad. La pintura y la escultura quedan limitadas a círculos bastantes restringidos; lo mismo vale para la música. Los espectáculos teatrales aumentan el público; después, se llega al cine, sobre el cual mucho se discutirá si realmente es arte y en qué caso; y después, a la televisión».[5]

Comparto en gran medida el juicio agudo de Ottone sobre la pérdida del público y la orgullosa seguridad de los críticos, pero disiento sobre un punto. El que se denomina usualmente arte moderno no ha apostado al predominio de la forma sino que, más bien, cae en el error del *mero formalismo* perseguido como objetivo válido en sí y por sí mismo, cortando así la forma de sus raíces metafísicas y olvidando el momento creativo de la misma forma, que consiste en la mediación sintética de los contenidos, en la unificación de la multiplicidad de sus elementos, en la creación de orden en el desorden.

Lo que se ha perdido, pienso, es justamente el sentido de la forma y *su dimensión ontológica* y, por este motivo, el sentido de la belleza que de ello deriva. En distintos campos del arte se admiten como obras de exquisita factura abstracciones que señalan el triunfo de lo de-forme y de lo in-forme: se trata, por este motivo, de auténtica fealdad.

4. Op. cit., 192.
5. Op. cit., 194.

Pero estas no son solamente cuestiones académicas: todos estamos implicados, puesto que también *en la arquitectura* se verifican fenómenos análogos. Basta observar los edificios «sin calidad» y la mortificación de los espacios en nuestras periferias para comprender que incluso el modo en que se ensanchan las ciudades es una manifestación extrema de la dictadura de lo in-forme y de lo de-forme. Desde hace tiempo, y con justa razón, se ha notado cómo semejante crecimiento de las periferias constituye una situación análoga a una *excrecencia cancerosa*, como si se tratara de células enloquecidas que se multiplican sin orden alguno.

Muy pertinente me parece, por esto, cuanto escribía André Frossard en su reciente libro: «Sería un grave error rechazar en bloque el arte moderno como expresión final de una inexorable descomposición de los espíritus y de las costumbres, puesto que esta transcribe fielmente la incertidumbre de la ciencia sobre el origen del hombre, de la naturaleza y de aquello que podríamos definir como los ordenados caprichos de la materia».

Entonces, la crisis expresiva del arte se relaciona con la más general de la pérdida de sentido y de los valores. Sin embargo, esto no excusa el halago de la deformidad: «Un segundo error sería extasiarse sin ningún discernimiento delante de "obras maestras" que deben mucho al azar, poco al talento y nada a la inspiración contemplativa, gracias a las cuales el arte es una mentira que dice la verdad».

Finalmente: «Parece propiamente que el arte moderno no es, en realidad, un arte decadente sino, por el contrario, un arte primitivo que rompe, disgrega las formas y tritura los colores de una visión futura del mundo sobre la cual no tiene, todavía, la menor idea».[6]

Frossard recuerda, posteriormente, un juicio de Auguste Renoir sobre la pequeña tela de Vermeer que se titula *La encajera*, en el sentido de que se trataría del cuadro más bello del mundo por la síntesis que realiza entre ternura, tranquilidad y detalles cuidados al extremo.

Se trata, en efecto, de aquella fusión de contenido y de forma que Frossard llama *amor*: ese amor que, en el arte contemporáneo, parece totalmente ausente.

6. A. Frossard, *Incontri con l'uomo*, Casale Monferrato 1994, 128.

Frossard no especifica qué es lo que considera «amor»; yo trataré de descubrir ese amor relacionado con la belleza que Platón comprendió magníficamente.

Pero antes de considerar este nexo fundamental, sería oportuno examinar más de cerca las «buenas intenciones» del arte contemporáneo.

A propósito de ciertos «manifiestos» estético-filosóficos del arte contemporáneo

En el apartado anterior, he discutido la cuestión basándome en el sentido común. Quisiera ahora desplazarme a un plano de carácter teórico, intentando penetrar en el cuadro conceptual en el cual el arte contemporáneo es *justificado.*

Pero ¿es posible justificar lo in-forme y lo de-forme?

La respuesta que se da habitualmente es simple: la deformación se impone como reveladora de una serie de males relacionados a la forma precedente o escondidos debajo de ella.

Especialmente, en muchas circunstancias la imputada principal ha sido la «burguesía» y se ha indicado en el *desorden* y en lo *deforme* una revolución constructiva y benéfica del modo burgués de concebir el mundo y la vida.

Entonces, para decirlo de una manera más específica, se nos pregunta por qué no exponer la ruptura de los cánones de la forma como expresión, al menos, de los desastres producidos por dos guerras mundiales.

Como en el caso del pensamiento científico y filosófico, encuentro aquí todavía un proceso de *ideologización,* con todos los resultados negativos que esto implica. Si consideramos que la finalidad del arte consiste en la lucha política, el mismo arte se reduce a un mero instrumento, perdiendo (si bien no *in toto*) esa libertad espiritual que debería serle peculiar.

Y, en todo caso, hay que darse cuenta de lo siguiente: no serían los gritos y los chillidos de protesta contra una sociedad corrupta y contra los males de guerras absurdas que, en cuanto tales, se con-

vertirían *eo ipso* en arte; serían, eventualmente, los detalles y los modos peculiares que confieren forma adecuada a esos gritos, para infundir en tales imágenes espesor y consistencia artística.

Una vez más: debería ser una forma o, mejor, *una nueva forma –un nuevo orden y una nueva proporción–* la que expresara las laceraciones, los chillidos, los gritos del consorcio humano.

Pero tomemos el caso de un manifiesto teórico significativo y estimulante del arte contemporáneo: el célebre texto sobre el expresionismo, de Hermann Bahr (1920).[7]

Cuando el público observa un cuadro de un expresionista queda, a menudo, embarazado: el pintor no puede pintar sino lo que se ve; pero, en esas telas, ¿qué cosa se ve? Tratamos de responder: ver implica una precisa relación entre quien ve y aquello que se ve. En especial, hay que distinguir bien *dos modos específicos de ver*: el de los *ojos físicos* y el de los *ojos del espíritu*. Sin embargo, lo que vemos con los ojos del espíritu es muy distinto de aquello que vemos sólo con los ojos físicos: tal vez, es mucho más rico. Los expresionistas pretenden, pues, hacernos *ver* con sus pinturas *lo que se ve, precisamente, con los ojos del espíritu*.

Escribe Bahr: «Ahora, si miramos con los ojos del espíritu aquello que normalmente vemos con los ojos del cuerpo, veremos un mundo que, en relación a aquello [que vemos con los ojos físicos], nos parecerá deformado, divergente de ello. Quien puede ver con los ojos del espíritu, ve distinto no sólo de aquello que él mismo ve con los ojos del cuerpo, sino también de aquello que otra persona ve con los ojos de su propio espíritu; en otras palabras, un hombre se distingue de otro mucho más en su visión espiritual que en la corporal; aquella es más individualizada que esta, porque el individuo participa más directamente en la visión interna que en la externa».[8]

Y mediante esta suerte de «segunda visión», los expresionistas ven y pretenden hacernos ver la inquietud, las turbaciones, las desesperaciones de los hombres y de las moradas en las que ellos viven.

7. H. Bahr, *Espressionismo*, Milano 1945 (←*Expressionismus*, München 1916;→*Expresionismo*, Murcia 1998).

8. Op. cit., 69.

En sus cuadros, ellos expresan estos sentimientos por medio de figuras torcidas y deformadas, pero tales, sobre todo, *para los ojos físicos,* no *para los ojos del espíritu,* con los cuales ellos ven, ni para los respectivos ojos del espíritu de quienes las saben leer e interpretar: «Puesto que el hecho es este: que el hombre desea encontrarse. ¿Puede el hombre ser destinado –preguntó Schiller– a descuidarse a sí mismo por un objetivo cualquiera? Imponer al hombre un destino semejante contra su propia naturaleza es el esfuerzo inhumano de nuestro tiempo. Reducido a puro medio, el hombre se ha convertido en un instrumento de su misma obra; ya no tiene más sentido, desde el momento que no sirve más que una maquinaria. Esta le ha robado el alma. Y, ahora, él desea recuperarla. Esto es lo que está en juego. Todo aquello a lo que asistimos no es más que una gigantesca lucha por el hombre, una lucha del alma contra la máquina. Ya no vivimos más nosotros: somos vividos. No tenemos más libertad, ya no podemos decidir más, el hombre carece de alma, la naturaleza está privada del hombre. Aún pretendemos ser sus dueños y señores, pero su venganza nos ha devorado. ¡Oh, si sucediera un milagro! De esto se trata: si fuera posible que un milagro pudiese resucitar al hombre carente de alma, aniquilado, sepultado. No existió nunca una época más trastornada por la desesperación, por el horror de la muerte. Nunca ha reinado sobre el mundo un silencio sepulcral tan grande. Jamás el hombre ha sido más pequeño. Nunca ha estado más inquieto. Nunca la alegría ha estado tan ausente y la libertad tan muerta. Y he aquí que chilla la desesperación: el hombre pide gritando su alma, un único grito de angustia se alza desde nuestro tiempo. También el arte grita en las tinieblas, pide ayuda, invoca al espíritu: es el expresionismo».[9]

Si contemplamos ciertos cuadros de Van Gogh, o bien, de Edvard Munch (como *El grito, Separación, Angustia, El homicida*), en los cuales se han inspirado los expresionistas y algunas teorías de sus teorías, el discurso parece resistir. Sin embargo, en verdad, se mantiene sólo porque, en algunos casos, el pintor ha sabido realizar la forma,

9. Op. cit., 84-85.

aparentemente deformada, mediante una *proportio* diferente, es decir, mediante una forma *poéticamente* (y no artificialmente o fraudulentamente) transfigurada.

Bahr contrapone de manera precisa el *expresionismo* al *impresionismo*, como si uno resultara la antítesis del otro. Mientras el expresionista ve y habla en sus cuadros con el ojo del espíritu; el impresionista miraría sólo con los ojos físicos, «sin pensar», entonces: «El impresionismo es la separación del hombre de su espíritu; el impresionista es el hombre degradado a la reproducción irracional del mundo externo. Se ha reprochado a los impresionistas no "llevar a término" sus cuadros. En realidad, es algo más lo que ellos no "llevan a término": el acto de ver; ya que, en la sociedad burguesa, el hombre no culmina nunca su propia vida, llega sólo a la mitad de ella, exactamente allí donde comienza la contribución del hombre a la vida, así como el acto de ver se detiene en el momento en que el ojo responde a la pregunta que se le ha hecho. "El oído es mudo, la boca es sorda –dice Goethe– pero el ojo siente y habla" [...]. El ojo del impresionista siente solamente, no habla; recoge la pregunta, no responde. En lugar de los ojos, los impresionistas tienen dos pares de oídos; pero no tienen boca. Ya que el hombre de la edad burguesa es sólo oídos, escucha el mundo, pero no respira sobre el mundo. No tiene boca; es incapaz de hablar del mundo [...]. Y he aquí que el expresionista abre la boca al hombre nuevamente: ha escuchado demasiado, callando; el hombre desea ahora que el espíritu responda».[10]

Son reflexiones muy significativas; no obstante, si bien tienen un principio de verdad, están fuertemente contaminadas por la ideología.

Ante todo, la visión del impresionista no es, en absoluto, una *visión desespiritualizada*, que deja sin respuesta la pregunta que se le formula. Permítaseme una pequeña nota autobiográfica: en mi juventud, amaba deleitarme en la reproducción de las pinturas de los impresionistas. Con esto, ciertamente, no he realizado contribución alguna al arte; sin embargo, he hecho un ejercicio muy útil, que me ha

10. Op. cit., 85-86.

permitido aprender mucho y, especialmente, entender cómo aquellas «manchas de color» expresan mucho más que la simple visión sensorial. El impresionista expresa con su arte la experiencia del instante, la fugitiva percepción de la realidad *hic et nunc*: *aquel* árbol, *aquella* flor, *aquella* calle, *aquella* casa, etc.; todos son fragmentos del mundo iluminados por la luz del espíritu y comunicados con el preciso sello personal de *aquel momento particular e irrepetible* de luz y color, a fin de trascender la mera dimensión física.

De este modo, la teoría de Bahr se refuta a sí misma: no es ese particular estado de ánimo de rebelión y de protesta el que crea la obra de arte del expresionista o de cualquier pintor de hoy, sino *el modo en el que el pintor da forma a esos sentimientos*, obteniendo, de este modo, un *cosmos* a partir del *caos*. Este es, según mi opinión, el núcleo paradójico de las así llamadas «vanguardias» de nuestro siglo. Estas han privado al arte del «valor» propio, sometiéndolo a algún otro *valor* (no necesariamente la protesta social ni la rebelión prometeica del individuo). Para poner otro ejemplo: gran parte de las tendencias «racionalistas» de la arquitectura del novecientos han favorecido una actitud iconoclasta en relación al pasado, con las mejores intenciones de progreso social y de un «arte democrático»; ahora bien, los futuristas, que preferían la línea aerodinámica del último automóvil a la *Niké* de Samotracia, desviaban la belleza, contrariamente, de acuerdo a las exigencias de la tecnología. En todos estos casos, la paradoja de las vanguardias consiste siempre en el sometimiento del arte a algún valor «transmutado» en el sentido de Nietzsche, quien convierte el arte en un sirviente de las distintas manifestaciones de la voluntad de poder. Y, no se piense que estas son sólo consideraciones de un filósofo *ex cathedra*: ¿no se sienten acaso potentes nuestros administradores cuando llenan de edificaciones horribles las periferias de nuestras metrópolis, convencidos quizá de estar «edificando», creando ventajas para quienes tienen menos recursos? ¿No se oculta una especie de *hybris* en la pretensión de planificar científicamente el territorio? ¿No es un humanitarismo sospechoso el que devasta el ambiente en nombre del estado de emergencia o de una respuesta inmediata a las necesidades de los ciudadanos? El objetivo práctico de haber sometido la belleza al poder –comoquiera que se

lo disfrace retóricamente– es la escualidez que contamina cada vez más ampliamente nuestra existencia cotidiana.

Al contrario: se trate de Rafael o de Van Gogh, de Renoir o de Max Ernst (de una expresión «futurista» o, quizá, de un edificio proyectado según los cánones del racionalismo), *la obra de arte es siempre y sólo una obra demiúrgica,* precisamente en el sentido en que Platón consideraba que el divino Demiurgo habría actuado en la construcción del mundo: Él *imprimió forma en lo informe* (valiéndose del *medium* de la matemática y de sus leyes), y obtuvo así, a partir del *caos* de la materia desordenada, el *cosmos* en el que resplandece el *logos.*

Ciencia y belleza

Inclusive en la ciencia, la elección «es perentoriamente gobernada por el sentido de la belleza»: de este modo lo pretendía el matemático Jacques Hadamard,[11] uno de los protagonistas de la investigación pura y aplicada del novecientos, pero también el hombre excéntrico que amaba competir con Einstein en la ejecución del violín y, aún siendo anciano, no dudaba a escalar el Monte Blanco para contemplar desde la cima el espectáculo de la naturaleza.

Sea desde el punto de vista biológico o desde el punto de vista del conocimiento, la percepción de la belleza a través de la forma es esencial al hombre.

Escribe Konrad Lorenz: «La sensibilidad por la armonía es, sin duda, una función del tipo particular de organización que es propio de nuestros órganos sensoriales y de nuestra estructura cerebral, función que conocemos con el nombre de *percepción de las formas* (o «percepción gestáltica»). Esta función, no racional sino *raciomorfa* en el sentido de Egon Brunswik, es uno de los modos principales del conocimiento humano. Aunque sus mecanismos no se revelan en la

11. J. Hadamard, *La psicologia dell'invenzione in campo matematico*, Milano 1993 (←*An essay on the psychology of invention in the mathematical field*, Princeton 1945; à*Psicología de la invención en el campo matemático*, Buenos Aires 1947). Para un perfil de Hadamard y alguna información bibliográfica sobre su vida remito a la *Nota bibliográfica* de B. Sassoli que completa el volumen.

introspección, gracias a los estudios de Karl Bühler y de Egon Brunswik conocemos tales procesos suficientemente como para no dudar de que se deben a causas naturales.

Dado que no es accesible a la auto-observación, la percepción de las formas es considerada por muchos filósofos como una especie de iluminación proveniente del exterior. Para Goethe, se trata de una revelación; muchos otros la llaman «intuición».[12]

Y más aún: «La percepción de las formas es, por un lado, el frente más avanzado del conocimiento humano, la punta de lanza que el espíritu humano impulsa hacia lo ignoto. Pero, al mismo tiempo, ella es el guardián de lo ya conocido, un depósito en el que ha sido pacientemente acumulado un material de datos cognoscitivos mucho mayor de lo que podría contener nuestra memoria».[13] En el plano teórico, «la familiaridad con lo bello es un óptimo antídoto contra la convicción errónea [...], de que sólo es real aquello que puede ser definido con exactitud y cuantificado».[14]

Pero todo esto tiene además importancia práctica, para ayudarnos, tal vez, a mejorar nuestras ciudades o para respetar más nuestro ambiente.

Reeducar al hombre de hoy quiere decir, ante todo, ayudarlo a desarrollar sus juicios de valor mucho más que el pensamiento puramente «racional» (relacionado con el reduccionismo tecnológico): «Un hombre capaz de ver cuán bello es el universo tendrá que asumir ante este una actitud optimista. Comprendiendo toda la grandeza, toda la belleza de la creación, sabrá resistir al adoctrinamiento y a los métodos de propaganda que hoy abundan. La verdad de lo real le enseñará a "no dar falso testimonio" a su prójimo. Habiendo educado y afinado su sensibilidad para las grandes armonías, será capaz de distinguir lo sano de lo enfermo y no desesperará de las grandes armonías de la creación orgánica, aunque sienta un profundo dolor por los trágicos sufrimientos y por la muerte de cada ser viviente».[15]

12. K. Lorenz, *Il declino dell'uomo* (*nota Prefacio, 6), 111.
13. Op. cit., 112-113.
14. Op. cit., 203.
15. Op. cit., 221-222.

Ahora bien, ¿cuál es el significado metafísico de la forma?

Para comprender esta cuestión de manera adecuada, es útil recordar que los términos griegos que indican la *forma* son *idea* y *eidos*.

Lamentablemente, el primero no ha sido traducido sino simplemente transliterado y, en el curso de los siglos, especialmente en la edad moderna, ha asumido un sentido extraño al original. En efecto, para el hombre de hoy el término *idea* significa un concepto, un pensamiento, una representación mental. Por el contrario, para el griego, y en especial para Platón, la *idea* no era el pensamiento sino *el objeto del pensamiento* al que el pensamiento se dirige.

Además, debe notarse que los términos *idea y eidos* derivan de *idein*: que significa ver y, por lo tanto, indican el objeto de la visión. Antes de Platón, estos términos eran usados para indicar sobre todo *la forma visible de la cosas*, es decir, la forma exterior o la figura física que se percibe con el ojo: por lo tanto, la visión sensible.

A partir de Platón, *sin embargo,* se los utiliza para indicar la *forma* interior de las cosas, su *esencia.* Como consecuencia de su «segunda navegación», es decir, como consecuencia del descubrimiento del mundo inteligible (del que hablaré especialmente en el capítulo décimo) *la forma pasa del plano físico al plano metafísico.*[16]

Escribe Paul Friedländer: «Platón poseía [...] el ojo plástico del heleno, un ojo de la misma naturaleza con la que Polícleto ha visto el canon [...] y también, de la misma naturaleza de aquel que el matemático griego dirigía hacia las formas geométricas. Podría parecer que Platón fuera consciente de este don que le ha tocado en suerte en mayor medida que al resto de los pensadores».[17]

Séanos lícito esperar que algún efecto del don de Platón llegue hasta nosotros. Mucho más allá de las demasiado fáciles esquematizaciones de Bahr, descubriremos, pues, cómo *el ojo de la mente cons-*

16. Sobre este argumento permítaseme la referencia a Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone* (*nota c.3, 13) capítulos quinto y décimo.

17. P. Friedländer, *Platone,* Firenze 1979, 15-16 (← *Platon,* vol I., Berlin ^{3}1964;→*Platón: verdad del ser y realidad de vida,* Madrid 1989).

tituye el órgano de la comprensión, tanto en la ciencia como en el arte. Probablemente, el punto que trataremos en las páginas inmediatamente subsiguientes constituye el mejor ejemplo de cuanto he dicho.

Nexos estructurales entre forma, números y relaciones numéricas

En la Grecia clásica, la arquitectura, la escultura y la cerámica se basaban sobre «cánones» (analógicamente correspondientes a las leyes que regulan la música), los que constituían una regla de perfección esencial y se expresaban mediante números en forma exacta.

De este modo, la forma y la belleza tienen como fundamento números, relaciones numéricas y proporciones.

Esto valía, no sólo para la construcción de los templos y para la producción de jarrones, sino también en el ámbito de la escultura, sobre la que es oportuno dar alguna explicación.

Explica Tatarkiewicz: «También el canon de la escultura y de la cerámica era numérico y dependía de una proporción fija. Como testifica Galeno, la belleza no nace "de la exacta proporción de los elementos, sino de las partes de un dedo respecto a otro dedo, de todos los dedos respecto al carpo y al metacarpo, de estos respecto al antebrazo y, en suma, de todas las partes entre sí, como se explica en el *Canon* de Polícleto"».[18]

El canon de Polícleto expresaba, en particular, la proporción de las partes traducibles en relaciones numéricas precisas. De este modo, la perfección de la forma esculpida era relacionada rigurosamente con las figuras geométricas.

Escribe una vez más Tatarkiewicz: «Durante el período griego clásico se afirma también la idea según la cual el cuerpo humano, construido idealmente, puede ser comprendido entre las simples figuras geométricas del *círculo* y del *cuadrado*. "Si hacemos extender a un

18. W. Tatarkiewicz, *Storia dell'estetica*, vol. I, *L'estetica antica*, Torino 1979, 81 (← *History of aesthetics*, vol. I, *Ancient aestetics*, Den Haag 1970; ← *Historia estetyki*, vol. I, *Estetyka starozytna*, Wroclaw 1960;→*Historia de la Estética*, Vol. I, Madrid 1987).

hombre sobre su dorso con sus brazos y sus piernas extendidos y dibujamos un círculo, teniendo como centro del mismo el ombligo, la circunferencia del círculo tocará la punta de los dedos de las manos y de los pies"».[19]

Análogamente, si imaginamos un hombre, siempre con los brazos y las manos extendidas, y trazamos una recta de mano a mano y, sucesivamente, una recta de mano a pie primero a la derecha y luego a la izquierda y, finalmente de pie a pie, obtendremos un cuadrado cuyas diagonales se cruzan exactamente en coincidencia con el ombligo, y que se inscribe perfectamente en el círculo que referíamos antes. Es la representación ya clásica del *homo quadratus.*

Lo bello coincide con el bien

En base a lo que se ha dicho anteriormente, se podrán comprender las razones por las cuales Platón y, en general, los griegos, identificaban (o, de todas maneras, consideraban inseparables) lo *bello* y el *bien.* El substrato cultural de esta convicción es atestiguado por la misma lengua que ha creado un término intraducible con exactitud para nosotros: *kalokagathía,* que significa belleza-bondad.

La belleza que coincide con la bondad es, efectivamente, *medida, proporción, verdad e, inclusive, virtud* (en el sentido helénico de perfecta actuación de la esencia de una cosa).

Pero fundamentalmente, es necesario recordar que, para Platón en sus diálogos y, sobre todo, en las doctrinas no escritas, el Bien coincide con el Uno, la Medida suprema de todas las cosas. *Y el Bien y lo Bello se expresan en el desarrollo de la unidad en la multiplicidad, precisamente mediante la proporción, el orden y la armonía.*

Por lo tanto, el orden del mundo se rige por medio del número y de la medida: esta trama está constituida por relaciones (*lógoi*) que han hecho posible la transición del desorden al orden. La gran importancia de la belleza consiste en que, como explica Platón en el

19. Op. cit., 85.

Fedro, ella es la única entre las formas inteligibles que resulta *visible aun mediante los ojos físicos, más allá de los del alma*:

«Solamente la belleza recibió esta suerte: ser aquello que es más manifiesto y más amable» (250 D-E).

La belleza como revelación de lo suprasensible en lo sensible

Entonces, lo Bello inteligible resplandece también en la dimensión sensible.

Lo Bello resulta ser una suerte de *esplendor* o de *centelleo luminoso* con el que el Bien se deja ver y nos atrae.

Hans-Georg Gadamer ha valorizado, desde el punto de vista de su hermenéutica, esta tesis platónica: lo Bello, como el resplandecer a nivel sensible de algo suprasensible es, por su naturaleza, *aquello que es más manifiesto* y, por esto, estructuralmente revelador.

Por lo tanto, en las páginas finales de su obra maestra, Gadamer concluye: «La luminosidad del aparecer no es, pues, sólo una de las propiedades de lo bello, sino que constituye su verdadera esencia. La característica de lo bello por la cual este atrae inmediatamente sobre sí el deseo del alma humana se funda en su mismo ser. En cuanto estructurado según la medida, el ente no es sólo aquello que es, sino que hace aparecer dentro de sí una totalidad medida y armónica en sí misma. Este es el descubrimiento (*alétheia*) que pertenece a la esencia misma de lo bello, sobre el cual Platón habla en el *Filebo*. La belleza no es simplemente la simetría sino el mismo aparecer que se funda sobre esta. La misma tiene la naturaleza del resplandor. Resplandecer, no obstante, significa brillar, como el sol, sobre algo y, por lo tanto, aparecer, a su vez, en aquello sobre lo que la luz logra posarse. La belleza posee el modo de ser de la *luz*».[20]

El hombre de hoy, que en la cultura contemporánea asiste a la profanación de la belleza a todo nivel y a su consiguiente olvido en

20. H.-G. Gadamer, *Verità e Metodo* (*nota c.1, 28), 549.

sentido nihilista, podría buscar en Platón una cura decisiva segura para este gran mal.

Habría que recuperar la vía para *redescubrir la dimensión ontológica del bello* y así volver a sentir aquel *escalofrío metafísico* que provoca la auténtica fruición de la belleza.

Platón, sin embargo, no ha unido lo bello al arte (él no lo juzga en sentido positivo, sino como fuente de producciones ilusorias, como copia de copias); ahora bien, en cuanto al Eros y, justamente acerca de esta temática, quisiera referirme en el capítulo siguiente.

7. EL OLVIDO DEL AMOR

Platón y el sentido del Eros

Los hombres siempre han malinterpretado el amor: creen, cuando aman, que son desinteresados, deseando la ventaja del otro ser a menudo en contra de su misma ventaja; pero, sin embargo, desean *poseer* el otro ser ...

F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*

Brevemente, [...] *el amor es la tendencia a poseer el bien para siempre.*

PLATÓN, *El Banquete*

El olvido nihilista del amor

Si se me preguntara cuáles son los rasgos personales más relevantes de la esencia del hombre no dudaría en colocar el amor en primer lugar. No hay que asombrarse, pues, de que la crisis –sin precedentes– de valores que ha embestido al hombre contemporáneo no haya preservado el amor y lo haya casi desarraigado.

De este modo, Nietzsche, profeta del nihilismo, afirma en sus *Fragmentos póstumos*: «El amor es un [...] sutil parasitismo, un anidar peligroso e indelicado de un alma dentro de otra alma –a veces, dentro de su misma carne ...– ¡a expensas, desgraciadamente, del "anfitrión"! ¡Cuántas ventajas sacrifica el hombre; qué poco está "interesado"! Todos sus afectos y pasiones desean tener razón, y ¡cuán lejos están de la astuta utilidad del egoísmo! No se desea la propia "felicidad"; hay que ser ingleses para creer que el hombre busca siempre su ventaja, nuestros deseos quieren poner las manos sobre las cosas con gran pasión, su fuerza acumulada busca los obstáculos» (11[89]).

El pasaje por sí mismo es elocuente; pero en la época en que escribía Nietzsche, la enfermedad del nihilismo del amor no había logrado todavía el estado avanzado que ha alcanzado en nuestros días. Hoy, «Eros, que puede asumir simultánea o separadamente la forma de amor, erotismo, sexualidad, amistad, es la respuesta fundamental al mal de la civilización, una respuesta que la civilización misma promueve y difunde con sus *media*».[1] He aquí, una vez más, el círculo perverso por el cual aquello que parece un remedio es un daño y la amenaza más sutil se anida entre los pliegues del progreso y de la misma emancipación de los sentimientos.

Y finalmente: «la vieja muerte, alejada por la medicina y por la higiene, ha asaltado nuevamente el sexo, que considerábamos totalmente aséptico, con una virulencia hasta ahora desconocida, amenazando con el espectro damócleo cualquier relación sexual».[2]

El sexo como sucedáneo del amor

El hombre de hoy trata de poner remedio al olvido nihilista del amor con el sexo. Lo que más llama la atención no es la contracción del amor a la dimensión del *eros* físico, sino la pérdida del sentido de la medida.

¿Recordamos el *Proceso* de Kafka? Joseph K. busca, con el contacto sexual efímero, un alivio a la angustia que le amenaza aparentemente desde el exterior pero que, en realidad, lo vacía desde dentro.

El consumismo actual –la mercantilización del sexo– ha ido mucho más lejos: la nada que se revela detrás del exhibicionismo finalizado en sí mismo no es ya la nada metafísica que indicaba la crisis de Occidente al inicio del siglo XX, sino la de una conciencia ya inerte.

Este verdadero vaciamiento ha terminado por contagiar no sólo el amor de entrega, sino también el mismo placer físico. Este es el

1. Morin / Kern, op. cit., 84.
2. Op. cit., 96.

«homicidio del Eros», no menos que de los valores más altos de las tradiciones que han constituido la misma trama de aquel Occidente que ahora se está concediendo, en realidad, un único placer: «el placer de la destrucción» del que hablaba Nietzsche.

Encuentro aquí de nuevo un aspecto que ya he tratado en los capítulos anteriores, por ejemplo, al hablar del cientificismo o del tecnologismo a ultranza. Desde muchas partes se muestra intolerancia por el *eros* sometido a las leyes del mercado, a la dictadura de la utilidad, a la férrea necesidad de lo económico. Exponentes de la «diferencia femenina», pedagogos preocupados, refinados escritores, deploran esta plaga sin discernir su raíz profunda.

Lo que efectivamente no encuentro en sus denuncias es la liberación del *eros* no sólo de la dimensión de lo económico, sino también de la reductiva dimensión física.

Para no caer en los excesos opuestos de un permisivismo como fin en sí mismo y de un puritanismo exclusivamente reactivo, sería necesario encontrar entre las tendencias del *Eros* la luz de lo inteligible.

¿Y quién de entre los pensadores antiguos podría ayudarnos a liberar el *Eros* del encanto de la dimensión física mejor que Platón y toda su enseñanza en el *Banquete* y en el *Fedro*?

La doctrina del Eros en el Banquete

El *Banquete* es considerado no sólo una obra maestra de Platón, o bien, una obra maestra de la literatura griega, sino sin más una obra cumbre de la literatura de todos los tiempos, incluso porque la técnica expresiva utilizada aquí por Platón es la del descubrimiento progresivo de la verdad con una secuencia de discursos, cada uno «encajado» en el otro, a fin de iluminar los distintos planos de la verdad.

Más adelante aludiré a mi tesis preferida, según la cual los diálogos que Platón ha *escrito* ocultan, en la técnica y en la retórica expositiva, ese proceder hacia una comprensión más profunda que el filósofo consideraba propia de una comunicación a través de la oralidad dialéctica, desligada de la palabra escrita. Pero reflexionemos, mientras tanto, sobre el discurso de Sócrates que constituye el núcleo del

Banquete. Se nos ofrece aquí la revelación de la naturaleza y del carácter de Eros. Sócrates la refiere, sin embargo, como si fuera tomada del discurso de la sacerdotisa y adivina de Mantinea.

Una vez más, la fantasía de Platón hace de un personaje evocado por otros personajes «reales» del diálogo una espléndida máscara dramatúrgica para expresar un pensamiento (el del mismo Platón) que invierte la opinión común.[3]

La trama de la enseñanza de Diotima es, brevemente, la siguiente: Eros es un *demon,* que busca las cosas bellas y buenas, porque al mismo tiempo «carece de ellas»; sin embargo, por su misma naturaleza, *siente el deseo irrenunciable de obtenerlas y poseerlas.* En sí mismo, Eros no es ni bello ni bueno, pero no por esto es feo y malo. Antes bien, Eros es «intermediario» entre bello y feo, bueno y malo. Mejor aún, Eros es no sólo intermediario en sentido vertical, sino también un mediador en sentido horizontal.

Es *intermediario* en sentido vertical en cuanto no es un dios inmortal y, menos aún, un puro mortal.

Y precisamente en cuanto tal, Eros es una especie de *vínculo que conecta el todo consigo mismo,* uniendo lo divino a lo humano. Y es a este respecto, en consecuencia, que Eros es, además, un intermediario *horizontal,* porque actúa en sí mismo la síntesis de los contrarios: privación y adquisición, necesidad y capacidad de procurarse lo que necesita, pobreza y riqueza.

De esta síntesis de opuestos deriva finalmente su fuerza dinámica, que lo impulsa siempre más hacia lo alto.

He aquí cómo, recurriendo una vez más al mito, Platón expresa el nacimiento de Eros:

> Cuando nació Afrodita, los dioses dieron un banquete y, entre otros, estaba presente Poros [el recurso], hijo de Metis [la astucia]. Después del banquete vino Penía [la pobreza] a mendigar, porque había sido una gran fiesta y se encontraba cerca de la puerta. Sucedió que Poros, ebrio de néctar, puesto que el vino no existía todavía, habiendo entrado en el jardín de

3. Permítaseme remitir, para una profundización de este problema, a: Platone, *Simposio,* edición a cargo de G. Reale, Rusconi, Milano 1993; y G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone* (*nota c.3, 13) capítulo XV, *pássim.*

Zeus entorpecido como estaba, fue invadido por el sueño. Penía, pues, por la carencia en la que se encontraba de todo aquello que poseía Poros, deseando tener un hijo de Poros, se acostó con él y concibió a Eros. Por esto, Eros fue secuaz y ministro de Afrodita, porque fue generado durante la fiesta de su nacimiento; al mismo tiempo, es por su naturaleza amante de la belleza, porque también Afrodita es bella» (203B-C).

Precisamente el padre y la madre de Eros ofrecen la imagen de su identidad, que es una *síntesis* mediadora-dinámica de las fuerzas opuestas que representan Penía (la pobreza) y Poros (el recurso):

> En cuanto Eros es hijo de Penía y de Poros, le ha tocado un destino de este tipo. Ante todo, es siempre pobre y está muy lejos de ser bello y delicado, como considera la mayoría. Al contrario, es duro e insípido, descalzo y sin techo, se acuesta siempre sobre la tierra sin frazada y duerme al aire libre, delante de las puertas o en medio de la calle y, puesto que tiene la naturaleza de su madre, está siempre en compañía de la pobreza. Por lo que recibe de su padre, *por otro lado*, está al acecho de los bellos y de los buenos, es animoso, audaz, impetuoso, cazador extraordinario, siempre con la intención de tramar intrigas, apasionado por el saber práctico, lleno de recursos, buscador de sabiduría para toda la vida, encantador extraordinario, hechicero y sofista. Y, por su naturaleza, no es mortal ni inmortal sino, en un mismo día, a veces florece y vive cuando logra sus recursos, a veces, al contrario, muere; sin embargo, vuelve después a la vida a raíz de la naturaleza de su padre. Y aquello que consigue se escapa siempre de sus manos, de modo que Eros no es nunca ni pobre ni rico de recursos (203C-E).

Platón va más allá, precisando que, propiamente hablando, Eros representa toda forma de actividad humana que tiende al Bien; pero por una restricción de carácter lingüístico, sólo se llama «Eros» a la tendencia al Bien en la dimensión de la Belleza.

En general, hablando con propiedad, *Eros es la tendencia al Bien en todo sentido*, con el deseo de poseerlo para siempre. Especialmente, Eros realiza la tendencia al Bien en la dimensión de lo Bello para procrear en lo Bello.

Y esto se realiza ante todo ciertamente en la dimensión física: tiene lugar aquí, como consecuencia del Eros, la procreación mediante la cual lo que es mortal, regenerándose en otros seres, trata de volverse inmortal.

Pero se realiza también en la dimensión espiritual del alma, en cuanto es precisamente lo Bello, instigador del Eros, lo que engendra en el alma sus mejores virtudes y sus obras más grandes.

De este modo, Eros, en la dimensión de lo Bello, se eleva siempre más alto, *recorriendo como una escalera que lo conduce hacia la cima de lo Bello absoluto.*

Eros parte de la Belleza que ve encarnada en los cuerpos, dándose cuenta paulatinamente que es una sola la belleza que se realiza en *todos* los cuerpos. De la belleza de los cuerpos, Eros conduce a comprender que superior a esta es la belleza de las almas. Desde la belleza de las almas, Eros conduce a la belleza de las actividades humanas, a la belleza de las leyes, a la belleza de los conocimientos hasta alcanzar, finalmente, la fruición de lo Bello en sí mismo y por sí mismo.

La escalera de amor conduce, pues, a la Belleza absoluta, con cuya fruición se realiza el momento supremo de la vida:

> Y éste es el momento de la vida, oh estimado Sócrates –dijo la extranjera de Mantinea–, que es digno más que cualquier otro de ser vivido por un hombre, es decir, el momento en el cual un hombre contempla lo Bello en sí. Y si acaso te es posible verlo, te parecerá muy superior al oro, a las vestimentas e incluso a los jóvenes bellos y a los niños bellos, viendo los cuales ahora tú quedas perturbado y estás dispuesto, tú y muchos otros, a no comer ni beber, si esto fuera posible, a fin de ver sólo al amado y de estar siempre junto a él. ¿Qué cosa debemos pensar, pues, si alguien lograra ver lo Bello en sí absoluto, puro, no mezclado ni contaminado en absoluto por la carne humana, por colores y por otras pequeñeces mortales, sino que pudiera contemplar lo mismo Bello divino como forma única? ¿O acaso tú consideras que es una vida de poco valor la de un hombre que dirigiera su mirada hacia allá arriba y contemplara eso Bello con lo que debe ser contemplado y quedara unido a él? ¿No piensas, mejor, que mirando aquí la belleza solamente con aquello que es visible, este ya dará a luz no simples imágenes de virtud, en cuanto no se acerca a una pura imagen de lo bello, sino que engendrará virtudes verdaderas, en cuanto se aproxima a lo Bello verdadero? ¿Y no crees que, gestando y cultivando virtudes verdaderas, será estimado por los dioses y será, si acaso lo fue algún hombre, también él inmortal? (211D-212A).

Una profundización de la naturaleza del Eros en el Fedro

En el *Fedro*, Platón profundiza la naturaleza mediadora-sintética del Eros, relacionándola con la doctrina del conocimiento como *reminiscencia*, esto es, como recuerdo del mundo inteligible del cual ella proviene.

El alma, «alada» en sus orígenes, vivía en el séquito de los dioses y contemplaba el mundo de las Ideas y de la Verdad. No obstante, perdiendo las alas de improviso y precipitándose en los cuerpos, se olvidó de todo.

Ahora bien, existe como una nostalgia, vale decir, *una nostalgia de esa visión originaria*. Un deber altísimo del alma es ciertamente filosofar con la pura razón, pero aun la visión de la belleza física hace nacer el recuerdo de la Belleza. Eros, al recordar esta belleza originaria enciende el alma; la que, invadida por el deseo de regresar a sus orígenes, recupera justamente sus alas gracias al Eros.

He aquí una de las páginas más significativas:

> Quien ha sido iniciado recientemente y haya contemplado abundantemente la realidad que existía entonces, cuando ve un rostro de forma divina o alguna forma corporal que imita bien la belleza, primeramente siente escalofríos y alguno de los miedos de entonces lo invade [...]. Al verlo, lo alcanza como una reacción proveniente del escalofrío y un sudor y un calor insólitos. En efecto, recibiendo a través de sus ojos el efluvio de la belleza, se calienta hasta el punto en que la naturaleza del alma se alimenta. Y, una vez caliente, se disuelven las partes que están alrededor de los brotes, las cuales, estando desde hace mucho tiempo cerradas por aridez, no permitían brotar las alas. Al afluir el alimento, el ala se infla progresivamente y comienza a crecer desde las raíces a través de toda la forma de su alma. En efecto, el alma era toda alada (251A-B).

Eros es *tensión hacia lo meta-empírico, deseo incontenible de alcanzar el Absoluto, fuerza que restituye las alas para regresar a hallarse-cerca-de-los-dioses.*

Si despojamos estos mensajes de su ropaje míticos, debemos reconocer en ellos la interpretación más alta del amor que haya dado el *logos* humano: *Eros es una fuerza adquisitiva que enriquece al hombre y lo hace volar hacia niveles siempre más elevados.*

La «escala del amor» se ha impuesto como símbolo emblemático y los diálogos platónicos sobre el Eros se encuentran entre los más leídos: ya por quienes ven un estímulo positivo, ya por quienes los consideran una expresión mítica inalcanzable, pero muy provocadora, no obstante, en un «paisaje» como el elaborado por la actual «civilización» nihilista que ni más ni menos ha puesto a Eros en el cepo.

Feyerabend y el amor de entrega

Esta temática podría profundizarse de diversas maneras; en otro lugar sostuve que la *agapé* cristiana ha ido mucho más allá que el eros platónico, superando la dimensión *adquisitiva* del mismo a través de la dimensión de *entrega* a la cual he hecho referencia anteriormente.

Pero esto me conduciría fuera del tema.

Quisiera, sin embargo, citar un fragmento de *Matando el tiempo*, singular autobiografía de Paul K. Feyerabend, que ha representado en las décadas pasadas el prototipo del filósofo que «ama el caos»,[4] el epistemólogo anárquico, el futurista irreverente, sostenedor de un relativismo radical que no ha dudado en evocar nuevamente a Protágoras con su «hombre-medida».

Ahora bien, justamente en ese pasaje, Feyerabend anuncia un mensaje de extraordinaria belleza, que resuena como una admonición para el hombre de hoy: la admonición para recordar el amor verdadero que está mucho más allá de todas las máscaras del pseudoamor.

Escribe Feyerabend: «Estos podrían ser mis últimos días. Los contamos uno por uno. La parálisis que ha surgido recientemente, se debe a un derrame hemático en el cerebro. Quisiera que, después de mi alejamiento, quede algo de mí –*no* ensayos, *ni* declaraciones filosóficas definitivas– sino amor. Espero que sea este el que permanezca y que no pese mucho sobre él el modo en el que me iré, que

4. R. Dahrendorf, *A History of the London School of Economics and Political Science 1985-1995*, Oxford 1995, 417.

desearía sea muy leve, como en un coma profundo, sin una lucha con la muerte que dejara tras de sí un mal recuerdo. Comoquiera que suceda, nuestra pequeña familia podrá vivir para siempre: Grazina, yo y nuestro amor. He aquí lo que quisiera, que no sobreviviera nada de intelectual sino sólo amor».[5]

En el *Corriere della Sera*, una recensión de esta biografía de Feyerabend concluía del siguiente modo: «Gracias, Paul, especialmente (y sobre todo) por esto». Y quien lea *Matando el tiempo* se dará cuenta de que Feyerabend nos permite descubrir el amor en su más profunda *dimensión de entrega.*

¿Cómo podemos resumir todo esto?

Simplemente afirmando, en este momento en que el nihilismo pareciera embestirlo todo, que el verdadero amor nunca muere.

5. P. K. Feyerabend, *Ammazzando il tempo: un' autobiografia*, Roma-Bari 1994, 205 (← *Killing time*, Chicago 1995;→*Matando el tiempo*, Madrid 1995).

8. EL INDIVIDUALISMO HASTA EL EXCESO

Sócrates: «Conócete a ti mismo»

En fondo, el hombre ha perdido la fe en su valor.
F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*

SÓCRATES.– *Ahora bien, ¿en qué modo podría encontrarse este sí mismo?*[...]. *Queda por concluir, creo, que el hombre no es nada; ahora bien si acaso fuese algo, no sería otra cosa que alma.*
PLATÓN, *Alcibíades Mayor*

La pérdida de la fe en el hombre

Uno de los mayores males contemporáneos consiste en la masiva reducción del hombre a una única dimensión.

Se trata de una consecuencia directa del mal que discutiré analíticamente en el último capítulo: una vez negada cualquier otra dimensión que no sea la dimensión física, el hombre se convierte en una realidad física y únicamente física; todas sus características llamadas espirituales no son otra cosa que *epifenómenos de la dimensión física.*

La imagen del hombre será, pues, la que darán las «ciencias humanas» creadas sobre el modelo de las ciencias de la naturaleza.

El hombre, por consiguiente, ha quedado reducido a un peón del juego político: mero *homo faber,* anillo de la cadena que se articula en la dinámica de la producción y del consumo, sujeto y objeto, al mismo tiempo, de los más variados conflictos en los cuales señorea la violencia.

Y, en esta óptica, la antigua máxima «el hombre es el fin» pierde

todo significado, mientras adquiere sentido la máxima opuesta: «el hombre es un medio».

En la sociedad precristiana se afirmaba esto sólo de los esclavos. Filósofos de la estatura de Aristóteles[1] lo teorizaban del siguiente modo:

> Todos los hombres que difieren de sus semejantes como el alma difiere del cuerpo o el hombre de la bestia (en su condición están aquellos cuya tarea implica el uso del cuerpo, que es lo mejor que tienen) son esclavos por naturaleza, y lo mejor para ellos es el sometimiento a una autoridad [...]. Es esclavo por naturaleza quien en potencia pertenece a alguno (y, por esto, es poseído por alguien en acto) y participa de la razón solamente por lo que concierne a la sensibilidad inmediata, sin poseerla propiamente, mientras que los otros animales no tienen ni siquiera el grado de razón que corresponde a la sensibilidad, sino que obedecen a las pasiones. Y su modo de emplearlas difiere poco, porque los unos y los otros, esclavos y animales domésticos, se utilizan para servicios necesarios al cuerpo (1254b 16-26).

Pero en la óptica de lo «moderno» o de lo «posmoderno» sin más, todos los hombres degeneran en «instrumentos vivientes de producción», con el agregado de «instrumentos vivientes de consumo», y, por lo tanto, instrumentos y esclavos de la cultura pragmático-tecnológica, engranajes de un «sistema» cuya lógica se les escapa.

Hoy se habla de la «muerte del hombre»; esto significa muerte del antiguo *sentido metafísico*, además del sentido religioso del hombre.

El hombre en la óptica del nihilismo de Nietzsche

La muerte del hombre es una consecuencia de la muerte de Dios: si «Dios ha muerto» y, con Él, se marchitan todos los ideales y todos los valores a ellos ligados, ¿qué sucede con el hombre que tenía un nexo estructural fundamental con Dios o con los ideales y los valores? Conocemos la respuesta en un fragmento de Nietzsche: «"El bien

1. Aristóteles, *Política,* I 5, (sobre la base de la traducción italiana contenida en Aristotele, *Politica e costituzione di Atene,* edición a cargo de C. A. Viano, Torino 1955 [reimpresión 1966]).

de lo universal exige el abandono de lo singular" ... pero observa un momento: ¡tal universal *no existe*! En fondo, el hombre ha perdido la fe en su valor si a través suyo no obra un todo que tenga un infinito valor; él ha concebido tal todo *para poder creer en su propio valor*» (11[99]).

Y todavía: «El cambio absoluto que irrumpe con la negación de Dios: ya no tenemos, absolutamente, ningún Señor por encima de nosotros; el viejo mundo de los valores es teológico: el mismo queda invertido. Dicho brevemente, no existe ninguna instancia superior por encima de nosotros: si Dios existiera, nosotros mismos, pues, somos Dios ... Tenemos que conferirnos a nosotros mismos los atributos que asignábamos a Dios ...» (11[333]).

Una vez que hemos negado a Dios y, con Él, todos los valores espirituales, no se consigue enteramente la emancipación total de la humanidad; antes bien, la eliminación de todos los ideales y de todos los valores comporta, contrariamente a la tentativa que asimismo Nietzsche trata de llevar a cabo, una caída en lo absurdo, la infelicidad total y la locura, como lo demuestra la misma vida de Nietzsche y su fin en la demencia.[2]

La verdadera pregunta es: ¿cómo podemos vivir si la vida no tiene sentido?

El hombre en la óptica del nihilismo existencialista

«Anteriormente se trataba de comprender si la vida tiene un sentido para ser vivida; aquí parece, al contrario, que se la vivirá mejor en la medida en que no tenga sentido alguno».[3] Así insinúa Albert Camus el camino de la revolución: «Vivir es dar vida al absurdo. Darle vida y, ante todo, saberlo mirar. Al contrario de Eurídice, el absur-

2. F. Nietzsche, *A Jakob Burckhardt,* 6 de enero 1889: «[...] soy dios, he hecho esta caricatura ... », en F. Nietzsche, *Autobiografia: attraverso le lettere,* edición a cargo de C. Buttazzi, Casale Monferrato 1995, 326. Pero véase sobre todo el Apéndice, 326-327.

3. A. Camus, *Il mito di Sisifo,* Milano 1947, 82 (← *Le mythe de Sisyphe,* Paris 1942;→*El mito de Sísifo: el hombre rebelde,* Buenos Aires 1953).

do muere sólo cuando se le da la espalda. De este modo, la única posición filosófica coherente es la revolución, que implica la confrontación perpetua del hombre con su oscuridad: exigencia de una transparencia imposible que nos lleva a dudar del mundo a cada instante. Como el peligro ofrece al hombre la insustituible ocasión de comprenderla, así la revolución metafísica amplía la conciencia a todo el campo de la experiencia: esta es la constante presencia del hombre a sí mismo. Tal revolución no es aspiración, puesto que no tiene esperanza; es la certeza de un destino aplastante, aunque sin la resignación que debería acompañarla».[4]

Una vida racional, obviamente, presupondría una escala de valores y, por lo tanto, una elección entre estos y la consiguiente articulación del propio obrar para la realización de los propios ideales. Pero Camus niega a Dios y, en consecuencia, niega todos aquellos valores e ideales que tendrían sentido únicamente si Dios existiera.

Según mi opinión, su afirmación de la libertad del hombre se reduce, de esta forma, a la libertad alucinante que posee *el prisionero del absurdo.*

He aquí sus palabras precisas: «El hombre absurdo intuye así un universo ardiente y helado, transparente y limitado, donde nada es posible pero todo está dado y después del cual existe sólo el hundimiento y la nada. Él puede decidirse, pues, a aceptar la vida en tal universo y liberar su propia fuerza, el rechazo a esperar y la prueba obstinada de una vida sin consolación. ¿Pero qué significa la vida en un universo de ese género? Nada más, por ahora, que indiferencia por el porvenir y pasión por agotar todo aquello que nos está dado. La creencia en el sentido de la vida supone siempre una elección de valores, una elección de preferencias. La creencia en el absurdo, según nuestras definiciones, enseña lo contrario».[5]

Todos los juicios de valor son liquidados de este modo. Sólo cuentan los juicios de hecho.

Todas las formas de vida son indiferentes, porque son infecundas estructuralmente: «Un empleado del correo es semejante a un con-

4. Op. cit., 82.
5. Op. cit., 88-89.

quistador, toda vez que ambos tienen una conciencia común. Todas las experiencias son, a tal respecto, indiferentes; existen algunas que sirven, otras que dañan al hombre. Sirven cuando él es consciente; en el caso contrario, no tienen importancia: las derrotas de un hombre no determinan un juicio sobre las circunstancias, sino sobre él mismo. [...] En un mundo absurdo, el valor de una noción o de una vida es medido en base a su infecundidad».[6]

El mito de Sísifo

Para Camus, el emblema de la vida del absurdo y de toda revolución contra esta es Sísifo: condenado por los dioses a levantar una y otra vez, en el infierno, un gran peñasco sobre la ladera de un monte sin que acabe jamás este esfuerzo, puesto que, cuando ya la cima está cercana, el peñasco se le escapa de las manos y cae nuevamente en el valle.

Y así sucede para siempre.

Ahora bien, nota Camus, «no existe castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza».[7]

El momento revelador del mito de Sísifo, ese «inútil trabajador del infierno» no es, sin embargo, el del esfuerzo en el que el condenado sigue empujando el peñasco que nunca podrá colocar sobre la cima del monte (en esta fase, dice Camus, Sísifo que empuja la piedra y padece es él mismo como una piedra), sino más bien el momento en el que el peñasco cae nuevamente en el valle y es necesario comenzar nuevamente a empujarlo: es en ese preciso momento que Sísifo toma conciencia del propio destino.

Y la consciencia y aceptación de su propio destino lo hacen superior al destino mismo.

Entonces, el sentido del mito de Sísifo es para Camus el siguiente: «Toda la silenciosa alegría de Sísifo está en esto: el destino le pertenece, el peñasco es cosa suya. Del mismo modo el hombre absur-

6. Op. cit., 99-100.
7. Op. cit., 161.

do hace callar todos los ídolos al contemplar su tormento. En el universo restituido de improviso al silencio, se alzan las mil voces atónitas de la tierra. Reproches inconscientes y secretos, estímulos de todos los rostros, son el revés necesario y el precio de la victoria. No existe sol sin sombras y es necesario conocer la noche.[8]

De modo que Camus concluye: «También la lucha para alcanzar la cima basta para llenar el corazón de un hombre. Hay que imaginar a Sísifo feliz».[9]

Sí, hay que «imaginar» a Sísifo feliz.

Sin embargo, no lo es.

Su victoria es absurda; su felicidad es una falsificación, vale decir, es la felicidad de la desesperación transformada en una absurda aceptación consciente del absurdo.

Nihilismo y ciencia

Se me podría objetar que he elegido dos ejemplos (Nietzsche y Camus) de la concepción nihilista del hombre seguramente emblemáticos, pero extremos.

En realidad, no es así: tales ejemplos son *expresiones teóricas lucidísimas de un mal extraordinariamente difundido*; sólo que Nietzsche y Camus, cada uno según su estilo, no dudan en denunciar abiertamente aquello que la opinión común, en cambio, oculta con toda una panoplia de máscaras ilusorias.

Quisiera dar prueba de mi afirmación eligiendo, entre muchos, a un pensador científico al que he nombrado ya en otro contexto, justamente por el equilibrio y la medida que manifiesta en sus juicios. Konrad Lorenz cree en Dios, pero escinde completamente la relación ontológica entre el hombre y lo divino, considerando falsa la convicción de una creación del hombre por parte del mismo Dios.

Según mi opinión, no es suficiente admitir la existencia de un Dios, sino que hay que establecer *una íntima dependencia entre los*

8. Op. cit., 165.
9. Op. cit., 166.

valores y el mismo Dios: esto vale, sobre todo, para un rescate fundado del valor específico del hombre.

No procedo aquí a una justificación teórica de tal tesis: basta una referencia a la misma historia del pensamiento occidental.

En la edad moderna se ha procedido en diversos modos a la contracción de la idea de Dios y de su importancia, hasta eliminarla implícita o explícitamente. Se ha insistido diversamente sobre «valores objetivos» singulares de cuyo enlace con Dios hay que prescindir. El iluminismo es un ejemplo particularmente significativo de tal eclipse de lo divino, con su convicción de fondo de que *los valores derivan únicamente de la razón humana.*

Sin embargo, cada uno de los valores proclamados por el iluminismo ha sido corroído paulatinamente, porque estaba descolgado precisamente de aquel gancho que lo sostenía y que le confería consistencia ontológica.

El nihilismo no es otra cosa que la consecuencia inevitable de todo esto, y la máxima de Nietzsche: «Dios ha muerto» significa exactamente, como antes he mostrado, *la separación de todos los valores de su fundamento ontológico.*

He aquí la verificación en el mismo camino intelectual de Lorenz. Este admite que quienes creen en Dios perciben la esencia del cosmos mejor que los reduccionistas ontológicos, es decir, que quienes creen sólo en la razón matemática y tecnológica y, por consiguiente, no tienen la ceguera de estos en relación a los valores. Lorenz hace suyo el punto de vista de los deístas del inicio de la Edad de las Luces: «Aún si creyera que, al final, su Dios Omnipotente y Omnisciente logrará ajustar todas las cosas de la mejor manera posible, él no será ciego frente al desarrollo satánico del presente. En el peor de los casos, dudará de la Omnipotencia de Dios, porque deberá constatar la presencia del mal en todas partes. El contenido de verdad del monoteísmo mantendrá al creyente en el recto camino en su actividad práctica; los imperativos categóricos que ha recibido de su Dios son idénticos a los que nosotros mismos tratamos de obedecer.[10]

10. K. Lorenz, *Il declino dell'uomo* (*nota Prefacio, 6), 232.

Apenas dicho esto, no obstante, Lorenz nos sorprende con esta afirmación: es impensable que Dios pueda haber creado al hombre «intencionalmente», y, si hipotéticamente lo hubiera hecho, se debería concluir, dada la actual miseria moral del hombre, que se trata de un Dios muy miserable.

Estas son sus palabras exactas: «Pero lo que no me agrada en el pensamiento esotérico es la presunción realmente sacrílega de la imagen del hombre que traza. La idea de que el hombre es, desde el origen de los tiempos, la meta preestablecida de toda evolución natural, me parece el paradigma de la soberbia ciega que precede a la caída. Si creyera que un Dios Omnipotente ha creado al hombre actual *intencionalmente*, así como es representado por el exponente medio de nuestra especie, entonces sí que dudaría de la existencia de Dios. Si este ser que a menudo en sus acciones colectivas es no sólo tan malvado sino también tan insulso, debiera estar constituido a imagen y semejanza de Dios, me sentiría obligado a decir: "¡Qué Dios tan miserable!". Pero sé, por suerte, que midiendo el tiempo en la escala geológica, nosotros hemos "apenas salido" del estadio de los simios antropomorfos».[11]

No es la oportunidad, en este lugar, de entrar en el laberinto de tesis paradójicas en las que Lorenz queda atrapado con la superposición entre paradigmas metafísicos y paradigmas teológicos por un lado y paradigmas científicos por el otro (en especial, entre la teoría del creacionismo y la teoría del evolucionismo).

Vale la pena, en cambio, considerar cómo el nihilismo antropológico se ha infiltrado en su pensamiento de manera impresionante sin más.

La figura del hombre es dibujada con rasgos negativos en modo alucinante: un ser malvado e insípido, apenas salido del modelo original, es decir, de los simios antropomorfos (e inclusive muy cercano a estos últimos).

Cabe hacer notar cómo esta imagen se dirige, como un *boomerang*, contra quien la ha plasmado: si así están las cosas, pues, ¡*es poco más que un simio también quien plasma por sí mismo estas imágenes*!

11. Ibídem.

¿Cómo podrán ser creíbles las respuestas a tan difíciles problemas metafísico-teológicos presentadas por quien apenas ha «derivado» de un simio antropomorfo?

Creo que se puede afirmar legítimamente, desde el punto de vista global, que la miseria de un tal tipo de hombre supera con mucho a aquella que nos describieran el nihilista Nietzsche y el rebelde Camus.

Lorenz –y muchos otros científicos que lo siguieron en esta dirección– ha perdido a tal punto la fe en el valor del hombre, que convierte en vana e incoherente la misma esperanza en Dios, y viceversa.

Pero existe una versión de la óptica nihilista tal vez aún más brutal y, por lo tanto, más dramática, que quisiera afrontar ahora.

El individualismo

Hasta aquí quise hacer referencia a conceptos de carácter filosófico. Deseo ubicarme ahora en el plano empírico para poder mostrar cómo lo que se ha descrito anteriormente en páginas de carácter netamente especulativo corresponde a un modo de ser al que está obligado en gran medida el hombre de hoy, incluso desde el punto de vista pragmático.

Las crónicas de los periódicos están llenas de figuras –padres, madres, maridos, esposas, etc.– que han hecho del amor a su familia el modo de satisfacer solamente sus *propios* deseos: dirigentes, altos burócratas, políticos más o menos afirmados, empresarios, etc., que han sacrificado la plenitud de su vida a carreras como fin en sí mismas, que han desviado las necesidades de los demás a sus propios intereses, que han sustituido el bien público por su ambición privada ... Más tarde, a la hora del balance –el fracaso, la enfermedad, la vejez– se descubren extraños en un mundo de extraños, pero aún deseosos de «nueva» vida, situación esta que, lamentablemente, no lograrán nunca más, puesto que la existencia esperada se revelará, nuevamente, como una trama de fracasos y de desilusiones.

Los hombres y las mujeres de nuestro siglo han cambiado el amor *de entrega* por el amor *adquisitivo.*

Los modos abigarrados con los que tantos protagonistas de la crónica expresan esta necesidad de emoción y de *eros* no son más que *máscaras del nihilismo, que los cubren del mal de la civilización, cantos de sirenas engañadoras.*

Tales máscaras ocultan el olvido progresivo del sentido de la «entrega» del «servicio» realizado gratuitamente, del «dar» sin pedir sistemáticamente la recompensa; por lo tanto, no hacen otra cosa que velar el nihilismo, erosionando los grandes valores con el espejismo del interés individualista y del hedonismo desenfrenado.

Quisiera citar una anotación de Morin: «[...] las pasiones que consumen se consumen rápidamente; el amor se debilita multiplicándose y, con el tiempo, se vuelve frágil. Los encuentros que hacen nacer un nuevo amor matan al que era viejo. Unas parejas se deshacen, otras se unen y después se alejan nuevamente. En el amor ingresa el mal de la inestabilidad, de la prisa, de la superficialidad, que introduce de nuevo este mal de la civilización alejado por el amor».[12]

¿Qué tipo de naufragio nos espera si nos dejamos atraer sin defensas por estos cantos de sirenas?

Es la *atomización total de los individuos* y, en consecuencia, la inevitable *soledad* que representa *el más espectral efecto del egoísmo nihilista.*

La unidad como raíz y sentido del amor en el discurso de Aristófanes en el Banquete

Es oportuno recordar aquí que la escena espectral que hemos evocado pocas líneas atrás es lo contrario del *eros* entendido correctamente y del tipo de convivencia que el mismo funda. Ya lo he referido, pero creo aún oportuno considerar aquí un punto clave que me permitirá exponer un remedio a los excesos del individualismo.

En el *Banquete*, Platón atribuye a Aristófanes algunos conceptos relacionados con sus «doctrinas no escritas». En el principio –hace

12. Morin / Kern, op. cit., 84.

decir a su personaje– los hombres tenían forma esférica y estaban dotados de cuatro manos, cuatro piernas y dos caras. Se movían rodando en círculos a gran velocidad, apoyándose sobre sus cuatro manos y sus cuatro piernas. Los sexos eran tres. El masculino, que se originaba a partir del Sol; el femenino, que se originaba de la Tierra; el andrógino, que unía macho y hembra y se originaba de la Luna. Cada ser humano, cualquiera fuese el sexo al que pertenecía, resultaba totalmente autónomo puesto que en la naturaleza originaria tenía integridad y plenitud.

Pero enorgullecidos por la extraordinaria fuerza de la que gozaban, nuestros progenitores trataron de escalar el cielo. Y Zeus, habiéndose reunido en consejo con los demás dioses para defender el Olimpo, decidió, después de una prolongada meditación, dividir cada ser humano por la mitad y *hacer*, así, *de uno, dos.*

Y sucedió, entonces, que cada mitad, separada de la otra de este modo, buscó ardientemente lo que había perdido y, al encontrarla, se unía con ella íntimamente.

Sin embargo, unidas nuevamente de modo fortuito, esto es, sin un nuevo tipo de relación orgánica, las dos mitades morían inexorablemente. Fue, entonces, cuando Zeus trasladó el «sexo» adelante, porque antes de la división éste se hallaba «en la parte externa» y, así, la concepción y la generación no sucedían «por obra del macho y de la hembra», sino que tenía lugar sobre la tierra «como hacen las cigarras» (191B-C; la creencia era muy difundida entre los griegos, véase Aristóteles, *Historia de los animales*, V 30, 556a). La reconstitución del hombre operada por Zeus permitía que la concepción y la generación tuvieran lugar mediante el uso de estos órganos y, por tanto, hombre y mujer volvían a unirse para procrear con todas las consecuencias que esta unión comportaba.

¿Qué es, pues, Eros?

Es *la búsqueda de la otra mitad*, el intento de restablecer la naturaleza humana, *haciendo de los dos una unidad.*

¿Y qué quieren obtener los hombres mediante esta *unión*?

El texto de Platón responde de este modo:

Si [a los amantes] mientras yacen juntos, se acercase Efesto con sus herramientas y les preguntara: "¿Qué cosa, oh hombres, queréis obtener uno del otro?", y si estos no supieran responder y aún les preguntara: "¿Quizá es esto lo que deseáis: convertiros en una misma cosa uno con el otro, de modo que ya no tengáis que alejaros ni de día ni de noche? Si deseáis esto, yo procuraré fundiros y uniros en una misma cosa, de modo que os convirtáis de dos que sois en uno solo, viváis juntos vuestra vida y cuando muráis, aún allá abajo, en el Hades, en lugar de dos seáis aún uno, unidos incluso en la muerte. Ved si es esto lo que deseáis y si es suficiente para vosotros obtenerlo".

Sabemos bien que, al oír esto, nadie respondería negativamente. Ni diría que desea otra cosa, sino que afirmaría que ha escuchado exactamente lo que deseaba desde hacía tiempo, esto es, uniéndose y fundiéndose con el otro, transformarse de dos en uno. Y la razón de esto mismo reside en que esta era nuestra antigua naturaleza, ya que éramos todos enteros. Por esto, el nombre de Eros se refiere al deseo y a la aspiración del todo. Antes, como decía, éramos uno; ahora por el contrario, hemos sido separados por nuestra culpa de la morada del dios (192D-193A).

Ningún hombre, pues, puede vivir solo, sin unirse al otro en el amor. Naturalmente, alguno podría objetar aquí que Eros pareciera estar íntimamente ligado al sexo. En realidad, no es así. Antes del pasaje que hemos citado, Platón nos da la cifra emblemática para la correcta interpretación del discurso que atribuye a Aristófanes:

Quienes pasan juntos toda la vida [...] no sabrían ni siquiera decir lo que desean obtener uno del otro. En efecto, no parecería ser el placer del amor la causa que une a los amantes uno junto al otro con tan grande afecto. Sin embargo, es evidente que el alma de cada uno de ellos desea alguna otra cosa que no sabe decir y, no obstante, adivina aquello que desea y lo expresa en forma de enigma (192C-D).

Y he aquí como Platón aclara el enigma atribuyendo la respuesta a la sacerdotisa Diotima:

Se escucha un cierto discurso, según el cual quienes aman son aquellos que buscan su otra mitad. Mi discurso dice, *por el contrario,* que el amor no es amor ni de la mitad ni del todo, a no ser, oh estimado amigo, que esto mismo sea el Bien. En efecto, los hombres están dispuestos a hacerse cortar los pies y las manos, si estas partes por sí mismas se consideraran en mal estado. En verdad, yo pienso que cada uno no está unido a aquello que le es propio, a no ser que considere lo que le es propio como un bien y, por

tanto, considere lo que le es extraño como un mal, en cuanto no existe otra cosa que los hombres amen si no el Bien (205E-206A).

El Uno (y el Todo) sobre el que Platón habla en este lugar no es en absoluto el agregado de una mitad a la otra mitad, es decir, *una mera suma de partes*. Por lo tanto, la superación de la división en dos (de la escisión diádica) no se realiza simplemente buscando la otra mitad a nivel antropológico, esto es, el otro individuo que siente la misma necesidad, sino *buscando, al unirse al otro, algo más alto: el Bien en sí.*

Y esto vale no sólo para Eros, sino también para *Philía*, es decir, para toda verdadera forma de amistad. El *amigo*, dice Platón en el *Lisias*, busca junto al *amigo* la fuerza para elevarse siempre más alto hasta alcanzar el *Primer Amigo*.[13]

Por consiguiente, *el individualismo llevado al exceso, esto es, la atomización que el mal de la civilización provoca en el hombre de hoy, no se puede curar sino mediante ese rescate indicado por Platón: el regreso a la unidad en el sentido explicado.*

Si Platón viviera hoy, diría, seguramente, que Zeus está llevando a cabo el castigo que amenazaba infligir a los hombres si persistían en la práctica del mal: llevar la división hasta las últimas consecuencias.

Siempre en el *Banquete* se lee:

> Zeus dijo:[...] Pero si [los hombres] vuelven todavía a comportarse de modo insolente y no desean estar tranquilos, yo los cortaré en dos nuevamente, de modo que se verán obligados a caminar saltando en una sola pierna (190D).

Y Platón concluye:

> Y existe el peligro de que, si los dioses no son respetados, seamos de nuevo divididos por la mitad y tengamos que caminar como las figuras esculpidas en bajorrelieve sobre las pilastras, divididos en dos por las narices, como los dados cortados en mitades (193A).

13. Permítaseme remitir a Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone* (*nota c.3, 13), capítulo XV.

Creo que estas palabras, a los oídos del hombre actual, es decir, del hombre unidimensional y enfermo de individualismo, pueden sonar metafóricamente como una admonición de la mayor contundencia.

El desarrollo de la imagen del hombre en la historia espiritual de los griegos

De Sócrates en adelante, el hombre ha pensado en sí mismo en términos de *psyché* y cuerpo, reconociendo en la *psyché* su mejor parte.

Nótese que la palabra *psyché*, que nosotros traducimos habitualmente como *alma*, indica la sede de la inteligencia y de la voluntad, vale decir, la sede de los valores humanos intelectuales y morales.

Los griegos han identificado en ella la parte destinada a sobrevivir después de la muerte del cuerpo. Los mismos materialistas, que niegan la existencia de cualquier realidad espiritual, no han podido sustraerse por completo a esta concepción, en la medida en que han sido obligados a considerarla, incluso, a fin de intentar destruirla para darse su propia identidad.

El descubrimiento y la fundamentación teórica del concepto de *psyché* han significado una verdadera *revolución espiritual* y han constituido una conquista irreversible, sea para quien cree en la existencia de una realidad espiritual como para quien no cree en ella en absoluto, en cuanto el hombre no puede ya volver a pensarse nuevamente como lo hacía antes del descubrimiento de este concepto. Finalmente, el pensamiento cristiano, acogiendo el concepto griego de alma y repensándolo en la medida en que las propias concepciones de fondo lo exigían, ha hecho que este se difundiera, a tal punto que sobrepasó los estrechos círculos de los filósofos y de los hombres de cultura, alcanzando a todos los hombres.

Pero para comprender mejor la novedad de esa «revolución», es decir, esa imagen que el hombre ha madurado sobre sí mismo con el nacimiento de la filosofía, hay que remontarse a una de las fuentes del pensamiento griego y occidental, es decir, a Homero. Ahora bien, de los estudios homéricos ha surgido claramente que ni en la *Ilíada* ni en la *Odisea* se encuentran términos precisos que indiquen

lo que desde el quinto siglo se llamará *cuerpo* y *alma*. La palabra *soma* que en lo sucesivo significará *cuerpo*, en Homero indica la *salma*, el *cadáver*: por lo tanto, el hombre *muerto*. Aquello que nosotros llamamos «cuerpo» se expresaba mayormente mediante un plural, que indicaba «los miembros».

Bruno Snell, en un libro que representa un punto de referencia básico,[14] ha explicado muy bien estas cosas: hasta la época de Homero el hombre no concebía aún el propio cuerpo como una *unidad*, sino que lo consideraba como una *pluralidad* de órganos, esto es, como «miembros». También las representaciones pictóricas del tiempo de Homero confirmarían lo dicho: el cuerpo era representado geométricamente como un conjunto de miembros fuertemente distintos unos de otros, a los que les faltaba la expresión y la evidencia del tronco.

Algo análogo debe decirse sobre lo que se entiende por alma desde el siglo V en adelante. En Homero, la palabra *psyché* aparece muchas veces, pero con un significado totalmente diferente con respecto al que adquirirá en lo sucesivo. Así como, en la *Ilíada* y en la *Odisea*, el cuerpo es representado como multiplicidad, análogamente, lo que más tarde será interpretado como el alma se expresa como una multiplicidad de funciones sin una conexión estructural unitaria.

En especial, hay que notar que Homero habla de *psyché* sólo haciendo referencia al hombre en el momento en que está por perder conciencia, ya sea por desfallecimiento como por la muerte. La *psyché* abandona al hombre con el último respiro, saliendo por la boca o aún por una herida, y se marcha, volando hacia el Hades, donde habita como vana imagen del difunto en un estado carente de conciencia y de conocimiento, como si fuera una verdadera larva.

El *hombre verdadero*, para Homero, sigue siendo sólo el visible. El cadáver, y no la *psyché*, es lo que queda del verdadero hombre. Por este motivo, el cadáver insepulto o dejado como alimento a las aves

14. B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963 (← *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1946;→*Las fuentes del pensamiento europeo: estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de occidente en la Antigua Grecia*, Madrid 1965).

del cielo, a las fieras de la tierra o a los peces del mar, constituía la mayor desgracia después de la muerte.

Ha sido el movimiento religioso del orfismo, constituido por comunidades cerradas que celebraban un culto particular a Dionisio y consideraban fundador del movimiento al poeta tracio Orfeo, e iniciado alrededor del siglo VI a.C., el que imprimió un cambio radical a la concepción del ser humano.

Según los órficos, en el hombre se oculta un principio divino: un *demon*, que constituye nuestro yo profundo, justamente la *psyché.* Esta es, pues, de origen divino: preexiste y sobrevive al cuerpo. La misma se contrapone al cuerpo *como totalmente distinta de este.*

Con el orfismo nace la contraposición entre el alma y el cuerpo y surge, en consecuencia, una nueva interpretación de la naturaleza del hombre y del significado de su vida. El alma ha sido arrojada en un cuerpo como en una prisión por una culpa originaria. Pero de aquella prisión corpórea debe tratar de liberarse con oportunas «purificaciones». Además, ella está destinada a reencarnarse con nuevos nacimientos en nuevos cuerpos, para la expiación de las culpas.

Era convicción de los órficos que, después de la muerte del cuerpo, las almas eran juzgadas: las malvadas recibían castigos y las buenas, a su vez, premios; las que se hubieran purificado enteramente volvían a habitar con los dioses.

Sin embargo, también para los órficos el alma no coincide con la consciencia y con el conocimiento. La obtención de este concepto será, precisamente, de los filósofos.

Sócrates y la formulación del concepto occidental de alma

Han sido los estudios de J. Burnet y de E. A. Taylor los que han demostrado que corresponde a Sócrates la introducción de la *concepción del alma como sede de la inteligencia, del conocimiento y de la consciencia, como así también, de los valores morales*[15]

15. Véase G. Reale, *Storia della filosofia antica,* vol. I (*nota c.4, 4), pássim; véase también vol. V, Milano [8]1993, 226-230.

La personalidad del hombre, en consecuencia, coincide con su alma. La célebre admonición escrita en el templo de Delfos y dirigida al hombre en modo emblemático *«conócete a ti mismo»* significa brevemente lo siguiente: «Conoce, hombre, tu alma, porque tú eres tu alma».

Con respecto a sus predecesores, pues, Sócrates logra una consciencia precisa de que *el alma es el yo inteligente y moral del hombre.*

He aquí el pasaje de la *Apología de Sócrates* donde Platón resume el credo del maestro:

> Yo estoy intentando persuadiros sobre estas cosas, oh jóvenes y ancianos, puesto que no debéis tener cuidado de vuestros cuerpos, ni del poder, ni de ninguna otra cosa antes y con mayor empeño que de vuestra alma, de manera que se vuelva buena lo más posible, sosteniendo que la virtud no nace de las riquezas, sino que de la misma virtud nacen las riquezas y todos los otros bienes para los hombres, tanto en lo privado cuanto en lo público (30A-B).

No hay que descuidar la dimensión religiosa en la que Platón coloca la afirmación socrática («En efecto, estas cosas, como bien sabéis, me las ordena el dios», *Apología,* 30 A). Pero no pienso que se trate de un énfasis sólo platónico. Como observa Werner Jaeger, «lo que impresiona es que cuando Sócrates, en Platón como en los otros socráticos, pronuncia la palabra "alma", le da siempre un acento muy fuerte y parece envolverla en un tono apasionado y urgente, casi de evocación. Ninguna boca griega había pronunciado jamás, antes que él esta palabra de este modo. Se tiene la impresión de algo que conocemos por otra vía: la verdad es que aquí, por primera vez en el mundo de la civilización occidental, se nos presenta aquello que nosotros aún hoy llamamos a veces con la misma palabra. [...] La palabra "alma", gracias a las corrientes espirituales por las que ha pasado a lo largo de la historia, suena para nosotros siempre con un acento ético y religioso; como otras palabras: "servicio de Dios" y "cura de almas", esta suena cristiana. Sin embargo, ella ha tomado este alto significado por primera vez en la predicación protréptica de Sócrates».[16]

16. W. Jaeger, *Paideia*, Firenze, vol. II, Firenze 1954, 62-63 (← *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, tomo II, Berlin 1944;→*Paideia. Los ideales de la cultura griega* (ed. en un tomo), México D.F.-Madrid-Buenos Aires ^{2}1962 [11ª reimpr., Madrid, 1990]).

La contribución de Platón consiste en haber tratado de dar a las tesis del orfismo y de Sócrates, mediadas sintéticamente, un adecuado fundamento teórico.

En verdad, él acepta la idea del orfismo del alma inmortal y del cuerpo como una especie de prisión del alma; pero en lugar de considerarla como un *demon* netamente distinto no sólo del cuerpo sino también de la conciencia del hombre, él interpreta el alma como una realidad cuya característica esencial es, precisamente, la inteligencia, que tiene una íntima afinidad ontológica con el ser inteligible, vale decir, con el mundo de las formas o ideas y de los principios.

Y sobre la base de esta concepción ontológica del alma como *realidad análoga a la inteligencia*, Platón puede fundar sólidamente esa grandiosa concepción que Sócrates había delineado, dejándola, no obstante, ontológicamente infundada.

Además, siempre sobre la base de la propia concepción metafísica de la realidad inteligible, Platón puede justificar la creencia de un alma individual y asimismo inmortal. Efectivamente, el mundo inteligible (sobre todo en la esfera de aquello que en su «doctrina no escrita» llamaba entes «intermedios»: el mundo de los entes matemáticos) admite una multiplicidad de entes individuales y eternos como lo son, ni más ni menos, las almas.

No es este el lugar para discutir las pruebas de la inmortalidad del alma que brinda Platón. La esencia de tales pruebas consiste en la tesis de que *sólo lo semejante conoce lo semejante* y de que, si el alma conoce verdades inmutables y eternas (verdades éticas, estéticas, matemáticas), sólo puede hacerlo si no pertenece a la dimensión de lo mutable y corruptible. En efecto, *nemo dat quod non habet*; y, si fuera corruptible, el alma no podría producir ni tampoco conocer la realidad incorruptible.

Platón anticipó sin más las respuestas a las objeciones que se han formulado en lo sucesivo contra la tesis de la inmortalidad del alma. Para el autor del *Fedón*, el alma no puede ser un simple *epifenómeno* de los elementos materiales armonizados; ni siquiera se puede sos-

tener la tesis de que ella, o bien es aún más resistente que los cuerpos, o bien está destinada a morir por una especie de *entropía.*

Platón basa la respuesta a estas objeciones en el descubrimiento de la dimensión del ser inteligible meta-sensible, alcanzada por medio de su «segunda navegación», sobre la cual hablaré en el capítulo décimo. Pero mientras tanto, recordemos el testamento espiritual que en el *Fedón* se atribuye a Sócrates antes de su muerte:

> Critón dijo: "Ahora bien, oh Sócrates, ¿tienes que darnos disposiciones, a ellos y a mí, sobre tus hijos y sobre tus otras cosas, aquello que desearías que hiciéramos especialmente [después de tu muerte]?"
>
> Sócrates respondió: "Lo que digo siempre, oh Critón, nada de nuevo, esto es, que si tenéis cuidado de vosotros mismos haréis una cosa agradable para mí, e inclusive para vosotros; ahora bien, si no desearais seguir, como si fueran huellas, las cosas dichas en este momento, así como las dichas en el pasado, no concluiréis nada aunque me lo prometierais con firmes propósitos en este mismo instante".
>
> "Por lo que concierne a estas cosas, trataremos, ciertamente, de hacerlo de este modo. Pero ¿en qué modo debemos sepultarte?", preguntó Critón.
>
> Y riendo tranquilamente y mirando hacia nosotros, Sócrates respondió: "Como deseéis, con tal que, ciertamente, me toméis y no me escape". Y añadió: "Oh amigos, no logro convencer a Critón que Sócrates soy yo mismo, este que aquí discute y dispone las cosas que dice con orden una por una. Por el contrario, Critón cree que yo soy aquel que él verá muerto dentro de poco y, por este motivo, me pregunta cómo deberá enterrarme. Entonces, aquello que desde hace mucho tiempo he enseñado continuamente, vale decir, que no permaneceré ya más con vosotros una vez que haya bebido el veneno, sino que me iré de aquí hacia el lugar feliz de los bienaventurados, me parece que para Critón ha sido inútil: como si, hablando, yo hubiera querido consolarme un poco a mí mismo y un poco a vosotros. Ahora debéis ser garantes ante Critón y haceros garantes de la garantía contraria a la que él ofreció por mí a los jueces: él garantizó a los jueces que yo permanecería aquí y vosotros le garantizaréis, por el contrario, que yo no permaneceré aquí después de mi muerte, sino que me iré, a fin de que Critón soporte la pena con mayor facilidad y, viendo mi cuerpo en el momento en que será incinerado y sepultado, no se enfade por mí, como si yo sufriera penas terribles, y no diga durante mi funeral que él expone a Sócrates o se lo lleva y lo sepulta. En efecto, oh estimado Critón, bien sabes que hablar incorrectamente no sólo es una cosa por sí misma incorrecta, sino que, además, daña a las almas. Pero tú no debes rendirte y debes

decir que sepultas el cuerpo de Sócrates; y lo debes hacer de la manera que más te agrade o en el modo que creas más conforme a las costumbres» (115B-E).

Esta es la exacta transformación de la concepción de Homero que veía en el cuerpo lo que queda del hombre y en la *psyché* su larva o su fantasma.

La dignidad del hombre y su cercanía a los dioses según Aristóteles

Para dar una idea, aunque aproximada, de la compleja imagen del hombre que los griegos han plasmado paulatinamente, es necesario hacer referencia también a Aristóteles.

Si la virtud, como he tenido oportunidad de precisar anteriormente, es para el griego la perfecta puesta en acto de la naturaleza de las cosas, ¿cuál es la virtud o cuáles son las virtudes del hombre, esto es, aquello que actualiza en modo perfecto su naturaleza o esencia?

Las virtudes del hombre son de dos tipos: unas «éticas» y otras «dianoéticas». Tanto las primeras cuanto las segundas expresan de manera espléndida la espiritualidad de los griegos y podrían, quizá, decir mucho al hombre de hoy.

¿En qué consiste el rasgo esencial de las virtudes éticas?

La respuesta que da Aristóteles es muy precisa. No hay virtud cuando existe *exceso* o *defecto*, es decir, *demasiado* o *demasiado poco*.

La virtud implica *justa medida* y *justa proporción*: es la *vía del medio*. El exceso, es decir, el demasiado, y el defecto, el demasiado poco, son vicios.

La virtud es la realización de ese justo equilibrio que sabe tomar la exacta medida limitándose en las dos direcciones del *demasiado* y del *demasiado poco*.

Obviamente, no se trata de una medida matemática, sino de mucho más que eso: se trata, en realidad, del *justo medio de carácter axiológico*, es decir, *de valor*. Por lo tanto, la mesura ética no tiene nada que ver con la *mediocritas*: es, al contrario, *un vértice* que nace por la medida de las cosas mediante los valores.

Dicho en otros términos, la virtud ética como *mesura axiológica* es la justa medida que *la razón* impone a las pasiones, a los sentimientos y a las acciones que consiguen, los cuales, sin la razón, tenderían indudablemente hacia uno u otro exceso.

Entre las virtudes éticas, Aristóteles da preeminencia a la justicia que, en el sentido explicado anteriormente, resulta comprensiva de todas las demás, en cuanto realiza plenamente la *justa medida.*

Sin embargo, según Aristóteles, por encima de las virtudes éticas están las virtudes dianoéticas, vale decir, las virtudes de la pura razón, que llevan a la contemplación de la verdad y de lo que de allí deriva (como ya hemos tratado en el capítulo 4).

No el *hacer* sino el *contemplar* es el fin supremo del hombre: es necesario resolver los problemas prácticos para poder contemplar, y no viceversa, porque la felicidad suprema para el hombre no puede derivar sino de la contemplación; y *la vida más feliz no podrá ser sino aquella que contempla lo que es verdadero:*

> Sin embargo, una vida de este tipo será demasiado elevada para un hombre: en efecto, no vivirá de este modo en cuanto hombre, sino más bien en cuanto existe en él algo divino; y cuanto este elemento divino sobresale por sobre la naturaleza humana compuesta, tanto sobresaldrá su actividad sobre la actividad propia de otro tipo de virtud. Así pues, si el intelecto, en comparación con el hombre, es una realidad divina, también la actividad propia del intelecto será divina en comparación con la vida humana. Sin embargo, no hay que hacer caso a quienes aconsejan al hombre, por el hecho de ser hombre y mortal, limitarse a pensar sobre cosas humanas y mortales; antes por el contrario, en la medida de lo posible, hay que comportarse como inmortales y hacer cuanto se pueda para vivir según la parte más noble que existe en nosotros (*Ética a Nicómaco,* X 8, 1177b 26-36).

El hombre, ¿«medida de todas las cosas»?

En este momento, alguien podría ponerme la siguiente objeción: ¿pero acaso no ha sido un griego, es decir, Protágoras, quien formuló el principio del *homo mensura,* que representa la antítesis de todo lo que, por el contrario, surge de los apartados anteriores?

En efecto, Protágoras, el más famoso de los sofistas, formuló este axioma:[17]

> El hombre es la medida de todas las cosas; de aquellas que son por lo que son y de aquellas que no son por lo que no son (80 B 1 Diels-Kranz).

Este axioma celebérrimo ha sido considerado como la *magna charta* del relativismo occidental.

Sin duda, con este principio del *homo mensura,* Protágoras trataba de negar la existencia de un criterio absoluto que discriminase el ser del no-ser, lo verdadero de lo falso y, en general, todos los valores de sus anti-valores.

Negado un criterio universal, sólo resta como «medida» el hombre individual en cuanto tal.

Y Platón comenta en el *Teeteto*:

> ¿No dice acaso [Protágoras] que, cada cosa es para mí como me aparece, así como cada cosa es para ti como te aparece – hombre eres tú y hombre soy yo también? (152A).

El relativismo expresado por el principio de Protágoras era no sólo ético sino también epistemológico. Protágoras enseñaba, en efecto, que en torno a cada cosa se dan razonamientos opuestos, en conflicto entre sí. En otros términos: sobre cada cosa es posible *decir* y *contradecir*, alegando razones que se anulan recíprocamente.

E igual de célebre era la habilidad con la que Protágoras sabía transformar en más fuerte el argumento más débil. En verdad, la tesis de Protágoras tuvo fama, pero no éxito. Primero Sócrates y después Platón, socavaron sus bases.

He aquí un pasaje de las *Leyes* de Platón que invierte justamente el principio del *homo mensura* de Protágoras:

> Para nosotros, el dios es la medida suprema de todas las cosas, mucho más que el hombre, como alguno sostiene. Ahora bien, si alguno desea convertirse en amigo del dios, es necesario que también él trate de convertirse en semejante a este (IV 716C-D).

17. En base a la versión italiana de G. Reale [*N. del E.*]. Permítaseme remitir a *Storia della filosofia antica,* vol. I (*nota c. 4, 4), 230-232 y 235-240.

Los griegos han seguido a Platón; en cambio, los hombres de hoy siguen a Protágoras y se colocan a sí mismos en sustitución de Dios como medida de todas las cosas.

¿Pero cuál es el resultado de esta sustitución?

Es aquello que he indicado al inicio del capítulo: *el hombre trata de darse a sí mismo los atributos que antes confería a Dios*; sin embargo, la muerte de Dios de la que habla Nietzsche comporta la eliminación aun de aquellos atributos y, en consecuencia, *por haber matado a Dios, el hombre se mata también a sí mismo.*

Y si quiere resucitar, deberá seguir precisamente el lema de Platón:

> Para nosotros el dios es la medida suprema de todas las cosas, mucho más que el hombre (IV 716C).

9. LA PÉRDIDA DEL SENTIDO DEL FIN

La sabiduría antigua y la armonía del cosmos

El mundo no es para nada un organismo: antes bien, es el caos.
F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*

Dios y la naturaleza no hacen nada en vano.
ARISTÓTELES, *Acerca del cielo*

La negación del fin de las cosas

El fundamento del valor del mundo en general y de las cosas en particular reside en el concepto de «fin» y en una visión finalista de la realidad.

Es evidente, por lo tanto, que el montaje teorético del nihilismo resiste o se derrumba en la medida en que se niega o se admite la existencia del fin como causa ontológica de las cosas.

Se comprende, pues, cómo Nietzsche puso en la negación del fin de las cosas *el principal artículo de fe* del nihilismo.

Leamos algunos fragmentos: «La pregunta del nihilismo: "¿con qué fin?" procede de la vieja costumbre de ver el fin como puesto, dado, requerido desde el exterior – es decir, por alguna *autoridad sobrehumana.* Aún después de haber dejado de creer en esta última, se sigue buscando *otra autoridad capaz de hablar un lenguaje absoluto* y de *imponer* los fines y los deberes según la vieja costumbre.

»Llega así, en primer lugar, la autoridad de la *conciencia* (que, cuanto más se emancipa de la teología, tanto más la *moral* se torna imperativa) en sustitución de una autoridad *personal.* O la autoridad

de la *razón*. O el *instinto social* (el rebaño). O la *historia*, con un espíritu inmanente que tiene su fin en sí mismo, y a la cual nos *podemos abandonar*. Se desearía *confundir* la necesidad de tener una voluntad, de *querer* un objetivo, con el riesgo de darse un fin a sí mismo; se desearía desembarazarse de la responsabilidad (se aceptaría el *fatalismo*). Finalmente: la *felicidad* y, con una cierta hipocresía, la *felicidad de la mayoría*» (9[43]).

Y aún más: «El mundo no es para nada un organismo: antes bien, es el caos» (11[74]).

Y finalmente: «El devenir *no tiene un estadio final*, no desemboca en un "ser". [...] El valor del devenir es igual en todo momento: la suma de su valor permanece igual a sí misma. *En otras palabras: no tiene ningún valor*, porque no hay con qué medirlo y en referencia a lo cual cobre sentido la palabra "valor"» (11[72]).

El rechazo del orden finalista por parte de los científicos

En ese mismo fragmento (11[72]), Nietzsche sostiene que la explicación del devenir debe prescindir de cualquier «intención final». De lo contrario, «el devenir pierde su valor». Aquí, Dios muere, porque no puede aparecer «carente de utilidad». Así pues, el desapego radical de Dios por parte del hombre resulta hallarse íntimamente relacionado con el desapego radical de Dios por parte del cosmos, con todas las consecuencias nihilistas que Nietzsche sabe hilar. Algunos científicos actuales hacen lo mismo (y por cierto no son pocos) pero, a diferencia de Nietzsche, no siempre se dan cuenta de ello.

Me refiero nuevamente a Konrad Lorenz. Sintetizando, el hombre tiende a considerar el universo en una óptica finalista, proyectando sobre el mismo el juicio que formula acerca de su propio obrar, obrar que tiene sentido sólo cuando tiene un fin, mientras carece de significado cuando no tiene fin alguno. Y más aún tiende a dar un significado finalista al universo en cuanto lo asalta un gran temor: ¡si en el universo prevaleciera la ausencia de significado, caería también en crisis la suerte del hombre, la que resultaría incluso carente de finalidad y, por tanto, destinada a la derrota!

He aquí las reflexiones que hace Lorenz: «Este temor genera una suerte de coacción mental que lleva a imaginar en todo lo que sucede un significado recóndito. El hombre, afirma Nicolai Hartmann, "no quiere enfrentar la realidad en toda su dureza; esta, en efecto, es totalmente indiferente al mismo hombre. Pero entonces, piensa el hombre, vivir no valdría la pena". Y el mismo filósofo dice, en otro pasaje: "Infinitamente lejos de intuir, ni siquiera confusamente, que el dar un sentido a las cosas podría ser un privilegio del propio hombre, él no percibe, actualmente, que, en su ignorancia, se está privando por sí mismo de tal privilegio"».[1]

Además, sostiene Lorenz, el hombre teme que si no existiera un fin o una meta en las cosas, perderían su sentido incluso la libertad y el libre albedrío.

La respuesta que ofrece Lorenz trata de invertir exactamente esta posición. Un orden finalista del universo no conduciría a estas conclusiones, sino directamente a conclusiones antitéticas; un universo que procediera según una meta prefijada de manera finalista quitaría las bases de la libertad del hombre: «El comportamiento humano queda reducido de este modo al de un tren que alcanza trabajosamente su meta. Una concepción semejante implica la absoluta negación del hombre como ser responsable».[2]

Y afirma, en conclusión: «No es difícil comprender que, si el curso del mundo estuviese predestinado y corriera sobre vías preestablecidas, no habría lugar para la libertad del hombre».[3]

Pero ¿qué fundamento tienen, entonces, esos «valores» y esa «belleza» que él proclama con tanta insistencia?

Lorenz cree profundamente en la evolución, cayendo en el más impresionante error metafísico en el que tropiezan muchos científicos. Estos olvidan el significado y la importancia de un principio ontológico de base: *nemo dat quod non habet.*

Los saltos *cualitativos* que se perciben entre los distintos niveles de la realidad no se explican *cuantitativa* ni *mecánicamente.*

1. K. Lorenz, *Il declino dell'uomo* (*nota Prefacio, 6), 17.
2. Op. cit., 18.
3. Op. cit., 233.

Se trata del error común de extender la lógica de la parte a la lógica del «todo» metafísico.

En el caso de que se admitiera esta tesis de Lorenz, no resistiría en modo alguno casi ninguna de las propuestas que él ofrece para curar los males del hombre de hoy.

El absurdo de Camus se impondría sin reservas.

La posición de los nuevos estudios de la cosmología, teniendo en cuenta particularmente a Weinberg

En un célebre libro de divulgación, el físico Steven Weinberg ha procurado trazar la génesis del universo sobre la base del modelo del *Big Bang*, según el cual la expansión del universo se habría generado por una suerte de singularidad «inicial». Podemos representarla intuitivamente como una gigantesca explosión en la cual tuvieron origen materia, espacio y tiempo, explosión que se verificó simultáneamente en todas partes y a causa de la cual las diferentes «partículas» de materia comenzaron a alejarse unas de otras.

Explica Weinberg: el universo se mueve «en un estado de violenta explosión en la cual las grandes islas estelares llamadas galaxias se alejan unas de otras a una velocidad próxima a la de la luz. Extrapolando esta explosión hacia atrás en el tiempo, podemos llegar a la conclusión de que, en un pasado remoto, las galaxias deberían haberse encontrado mucho más cercanas de cuanto lo están hoy: tan cercanas, de hecho, que ni las galaxias ni las estrellas y ni siquiera los átomos y los núcleos atómicos habrían podido tener una existencia separada. Y esta es la era que designamos como "inicio del universo"».[4]

Si el universo es infinito, pues, la expansión podrá proseguir indefinidamente. Si es finito, la expansión cesará en un cierto punto y tendrá lugar una contracción cada vez más veloz que, pasados millo-

4. S. Weinberg, *I primi tre minuti: l' affascinante storia dell'origine dell'universo,* Milano 1977; reimpresión 1980, 22 (←*The first three minutes: A modern view of the origin of the universe,* London 1977).

nes de años, lo devolverá a su singularidad originaria. Pero también es posible que la contracción del universo se detenga por una suerte de «retroceso» y que se reanude la expansión; más aún, el universo actual podría ser aún «la fase subsiguiente a la última contracción y al último retroceso».[5]

Hasta aquí el escenario que traza el pensamiento cosmológico.

He aquí, sin embargo, las conclusiones que Weinberg considera legítimas: «Comoquiera que sean resueltos todos estos problemas y cualquiera sea el modelo cosmológico que termine por revelarse como exacto, la solución hallada no podrá darnos ningún alivio. En los seres humanos existe una exigencia casi irresistible a creer que nosotros tenemos alguna relación especial con el universo, que la vida humana no es sólo el resultado más o menos curioso de una cadena de eventos accidentales que se remontan a los primeros tres minutos, que nuestra existencia, de algún modo, ha sido preordenada ya desde el principio. Mientras escribo estas líneas me encuentro en un avión que vuela a 9000 metros de altura en el cielo de Wyoming; lo hace desde San Francisco a Boston. Debajo, la Tierra me parece dulce y confortable: aquí y allá están suspendidas nubes mórbidas, que el sol declinante tiñe de rosa; la campiña está atravesada por calles rectilíneas que unen una ciudad con otra. Es muy difícil darse cuenta de que todo esto es sólo una parte de un universo extremamente hostil. Aún más difícil es darse cuenta de que el universo actual se ha desarrollado a partir de condiciones indeciblemente extrañas y que pende sobre su futuro una extinción caracterizada por un hielo infinito o por un calor intolerable. *Cuanto más nos parece comprensible el universo, tanto más nos aparece sin objetivo.* Pero si no existe consuelo en el resultado de nuestra investigación, existe al menos algún alivio en la investigación misma. Los hombres y las mujeres no se contentan con el sostén de mitos sobre dioses y gigantes o con la limitación de su pensamiento a los asuntos de la vida cotidiana; construyen, además, telescopios, satélites y aceleradores, y se sientan al escritorio durante horas interminables en la tentativa de descifrar el

5. Op. cit., 169.

sentido de los datos que recogen. El esfuerzo por comprender el universo constituye una de las poquísimas cosas que elevan la vida humana por encima de una farsa, confiriéndole un poco de la dignidad de una tragedia».[6]

Creo que quienquiera lea párrafos como este último no podrá sustraerse a la impresión de una absolutización de las categorías científicas, que implica su utilización con sentido nihilista en una óptica global. Al menos tendríamos que haber aprendido de Kant qué peligro metafísico, en sentido de una «metafísica dogmática» decadente, se esconde al extrapolar categorías que deberían valer sólo para la parte en las ciencias particulares y al presentarlas, por el contrario, como estructura del «todo».

Dotado de muchos menos escrúpulos filosóficos que el autor de la *Crítica de la razón pura*, el físico Weinberg, en su reciente obra *El sueño de una teoría final*, no vacila en sugerir para las ciencias ¡la posibilidad de alcanzar verdades incontrovertibles de una «teoría final» acerca del todo! Afirma, en efecto: «Hablar de una teoría final hace enojar a algunos filósofos y científicos; se corre el riesgo de ser acusados de cosas muy feas como el reduccionismo o el imperialismo de la física. En parte, esta es una reacción a las muchas tonterías que se podrían entender con la expresión "teoría final", por ejemplo, que el descubrimiento de una teoría final en física indicaría el fin de la ciencia; pero es obvio que una teoría final no implicaría el fin de la ciencia ni tampoco de la investigación científica pura, ni menos aún de la investigación física pura, cualquiera sea la teoría final que descubriéramos; existirán algunos fenómenos maravillosos debido a las turbulencias en el pensamiento, que aún requerirán una explicación. No es seguro que el descubrimiento de una teoría final nos ayude a comprender mejor estos fenómenos (aunque para algunos sí podría hacerlo)».

Después de esta retórica es preciso preguntarse, pues, qué piensa Weinberg efectivamente cuando habla de «teoría final». Su respuesta no deja lugar a muchas dudas: «Una teoría final será final sólo en

6. Op. cit., 170. Cursiva mía.

un sentido: pondrá fin a un cierto tipo de ciencia, a la antigua búsqueda de aquellos principios que no pueden ser explicados a través de principios más profundos».[7]

Crítica de las posiciones dogmáticas de Weinberg

El juicio de Edgar Morin sobre la excesiva seguridad de muchos exponentes de la comunidad científica le cabe magníficamente también a Weinberg: «La ciencia se desarrolla. Cincuenta años atrás, Whitehead ya había notado que la ciencia "cambia aún más que la teología". [...] Ahora bien, en el seno de la institución científica reina la más anticientífica de las ilusiones: la de considerar como absolutos y eternos los caracteres de la ciencia que son los más dependientes de la organización técnico-burocrática de la sociedad».[8]

Empezando por afirmar que la misma teoría del Big Bang, a cuya fama en la opinión pública ha contribuido el primer libro divulgativo del mismo Weinberg, ha sido criticada en estos últimos tiempos por una concisa crítica, de modo tal que desde muchas partes se habla de una crisis del «paradigma» que hasta hace pocos años parecía dominante en cosmología.

No existen solamente «manifiestos» como el de Weinberg. Por ejemplo, Eric Lerner ha publicado un libro con el título *The Big Bang never happened*, que es un manifiesto de signo exactamente opuesto, pues invierte el mensaje de Weinberg.

Conviene leer al menos una página: «En 1889, Samuel Pierpoint Langley, un famoso astrónomo, presidente de la American Association for the Advancement of Science y, poco después, uno de los pioneros de la aviación, describió la comunidad científica como "una jauría de perros de caza [...] en la cual quienes ladran más fuerte inducen a

7. S. Weinberg, *Il sogno dell'unità del universo*, Milano 1993, 22-23 (← *Dreams of a final theory*, New York 1992;→*El sueño de una teoría final: la búsqueda de las leyes fundamentales de la naturaleza*, Barcelona 1994).

8. E. Morin, *Il metodo: ordine, disordine, organizzazione*, Milano 1983, 21, cursiva mía (← *La méthode.1*, Paris 1977;→*El método 1*, Madrid 1981).

muchos a seguirlos, casi igualmente por el camino equivocado que por el acertado, y no es raro verla encaminarse en forma unánime partiendo de la pista falsa". El único banco de prueba para una verdad científica es la bondad de su concordancia con el mundo que nosotros observamos. ¿Puede ella predecir cosas que se pueden observar posteriormente? ¿O bien nuestra observación de la naturaleza muestra cosas que la teoría considera imposibles? Por más que pueda ser estimada una teoría, si la observación la contradice debe ser rechazada. Para que una ciencia sea útil, debe proporcionar una descripción cada vez más verdadera y profundizada de la naturaleza, y no una prescripción de aquello que la naturaleza debe ser. En los últimos cuatro años, algunas observaciones cruciales han negado secamente las afirmaciones y las predicciones sobre el Big Bang. Dado que se presume que el Big Bang ha sucedido sólo hace alrededor de veinte mil millones de años, nada en el cosmos podría tener una edad más antigua. Ahora bien, en 1986, los astrónomos descubrieron que las galaxias formaban aglomerados enormes que miden mil millones de años luz de ancho; tales *condensaciones* colosales de materia deben haber empleado *cien mil* millones de años para formarse. Como la primitiva teoría geológica –que trataba de comprimir la historia de la Tierra a los pocos milenios bíblicos– se hizo pedazos cuando fue comparada con los eones necesarios para la formación de una cadena montañosa, del mismo modo el concepto del Big Bang es destruido por la existencia de estos vastos e inmensos cúmulos antiguos de galaxias. Estos enormes monstruos de materia, cuya realidad fue confirmada a lo largo de 1990, refutan incluso una premisa básica del Big Bang, a saber, que el universo haya sido completamente uniforme y homogéneo en sus orígenes. Los teóricos admiten que no logran entender en modo alguno cómo se pueda pasar del universo perfecto del Big Bang al universo actual, imperfecto y poco homogéneo».[9]

No corresponde al filósofo profundizar una controversia entre expertos que será resuelta (si lo será alguna vez) en el plano de la físi-

9. E. J. Lerner, *Il Big Bang non c'è mai stato*, Bari 1994, 32-33 (← *The Big Bang never happened*, London 1991).

ca. Pero el filósofo tiene el derecho (y la obligación) *de criticar, sin embargo, toda absolutización de las conjeturas científicas.*

No nos olvidemos, antes aún que de Kant, de Aristóteles: ¡a la teoría científica corresponde la parte, mientras que, a la «filosofía primera», corresponde el todo!

Azar y caos en la ciencia

El lector habrá comprendido que es sólo la mala «*meta*-física» de Weinberg, y no su física, la que considero aquí como objetivo polémico.

De extrapolación en extrapolación, él se expresa de este modo en una reciente entrevista: «Hoy se acepta ampliamente la idea de que el Big Bang no empezó en un determinado instante, el instante de la creación, sino que fue precedido por un período anterior: desde un período amplio hasta un momento a partir del cual el Big Bang actual, nuestro pequeño Big Bang, ha sucedido como una fluctuación de campo, en suma, como un incidente [!]. "Incidentes" como estos suceden en gran cantidad por todas partes en el universo, un universo que debe ser mucho más vasto que aquel del que tenemos percepción, y en el cual los Big Bang suceden continuamente».[10]

Quisiera que quede bien claro el *iter* que Weinberg ha seguido: la tesis acerca de la cual nuestro cosmos nació por una causa accidental –el Big Bang– y que no es un efecto predeterminado, sino casual, cambia la figura clásica del cosmos y deja gran espacio al caos.

La tentación de combinar un caos aun con el más ordenado de los mundos no es, ciertamente, «moderna»: encontramos indicios en los mitos, en las leyendas, en las tradiciones filosóficas y religiosas y, hasta en teorías científicas iniciales. Pero es la ciencia del novecientos la que ha sido sistemáticamente presentada como una *ciencia del caos*, en la cual ¡«Dios juega a los dados con el mundo»! Como

10. G. M. Pace, "Atropellados por el Big Bang", en: *La Repubblica,* 6 de septiembre 1994.

es sabido, desde muchos frentes se sostiene que el indeterminismo se habría impuesto en la física con el «principio de incertidumbre» de Heisenberg dentro de la teoría cuántica. Sin embargo, aun antes de aquella importante revolución científica, el caos se había insinuado sutilmente, por así decirlo, ya en el elegante edificio de la mecánica clásica en el último decenio del ochocientos.[11]

Nos ayuda aquí un poco de historia de las ciencias: difícilmente ciertas intuiciones pioneras habrían dado origen a una práctica científica y de ingeniería, como también a una verdadera «moda» de las «teorías del caos» si no hubieran existido las computadoras superpotentes y ultrarrápidas, que han permitido evidenciar los efectos señalados en su momento por grandes científicos como Poincaré y Duhem.

Como explica Nina Hall en un buen libro suyo de gran divulgación: «La teoría del caos nace por la síntesis entre la creatividad matemática y la disponibilidad de potentes calculadoras; la misma pre-

11. Para una consideración de la relevancia del así llamado «caos determinístico» dentro del modelado de los procesos naturales véase, por ejemplo, P. Caldirola / G. Casati, "Fisica", en *Enciclopedia,* vol. 15 (*Sistematica*), Ed. Einaudi, Torino 1982, 256-265. Aunque haya sido el desarrollo de los algoritmos por computadora con las técnicas conexas de cálculo el que logró que el «caos determinista» se convierta en un dominio de investigación bastante «de moda», sus orígenes se remontan, sin embargo, a la contribución pionera de Jacques Hadamard ("Les surfaces–courbures opposées et leurs lignes géodésiques", *Journal de mathématiques pures et appliquées,* 4 (1898), 729-775); pocos años después, Pierre Duhem comprendía el interés metodológico y filosófico en su obra maestra dedicada a la «teoría física» (primera versión 1904-1906; segunda versión 1914: *La teoria fisica: il suo oggetto e la sua struttura,* Bologna 1978, *especialmente*, Parte II, cap. III y, en este caso específico, 155-157 (← *Sózein ta phainomena: essai sur la notion de théorie physique de Platon→Galilée,* Paris 1908 [=1ª versión, reimpr. 1990]; *La théorie physique,* Paris 1914 [2ª versión, reimpr. 1981, 1985, 1989]). En tanto, casi en esos mismos años, «el matemático y físico Henri Poincaré demostró que el caos se puede formar [...] también en un sistema simple como el compuesto por un sol y dos planetas. [...] Lo nuevo y excitante del estudio del caos no es descubrir que el mismo existe, sino que ciertos tipos de caos presentan propiedades casi universales que es posible analizar matemáticamente»: S. Weinberg, *Il sogno dell'unità del universo* (*nota 7), 41; el lector interesado acerca del punto de vista de Poincaré puede recurrir a la bella antología de sus escritos sobre este tema: H. Poincaré, *Geometria e caso: scritti di matematica e fisica,* edición a cargo de C. Bartocci, Torino 1995).

senta un universo determinista, que sigue las leyes fundamentales de la física, pero con cierta predisposición al desorden, a la complejidad, a lo imprevisible; explica cómo muchos sistemas en continua evolución dependen muy sensiblemente de su condición inicial –posición, velocidad, etc.–. En la medida en que el sistema se desarrolla en el tiempo, ciertas variaciones aún pequeñas se amplifican rápidamente a causa de la *retro-acción (feedback)*. Concluye que sistemas con condiciones iniciales muy parecidas pueden divergir rápidamente con el paso del tiempo. Este comportamiento crea vínculos muy estrechos a la previsibilidad del estado futuro del sistema, puesto que la previsión depende de la precisión con la cual se es capaz de medir las condiciones iniciales. En efecto, si se trata de representar un sistema semejante en la computadora, abasteciéndola con ecuaciones y datos, una simple variación aun en el redondeo de una cifra decimal puede modificar radicalmente la evolución del mismo sistema. La computadora ha evidenciado el comportamiento engañoso de los sistemas caóticos, trazando trayectorias calculadas sobre millones de pasajes. Esta aproximación ha mostrado la naturaleza abstracta y geométrica de la teoría del caos expresada en forma gráfica computarizada: en la estructura encontramos un dibujo repetitivo, en el cual espléndidas subestructuras caracterizan la naturaleza del caos y revelan el momento en el cual la previsibilidad desaparece».[12]

Hall afirma, todavía: «La "computer-theory" ha estudiado nuevas vías para simular la complejidad y el desorden, expresando la información en formas algorítmicas, revelando de este modo y con un cierto malestar límites fundamentales de la capacidad de conocer del hombre. Puesto que el caos implica una dependencia sensible de las condiciones iniciales, el conocimiento completo de un sistema caótico requiere el conocimiento de la posición y de la velocidad de cada partícula del universo. Aunque lo dicho fuera posible, la medición, comoquiera que se efectúe, molestaría al sistema como si el macrocosmos también tuviera su principio de indeterminación en razón de

12. Nina Hall / C. Mangione (comp.), *Caos. Una scienza per il mondo reale*, Padova 1992 (← *The new scientist guide to chaos*, London 1991), IX.

la naturaleza de la dinámica caótica que sustituye la probabilidad cuántica. El caos es incluso capaz de dar al universo una dirección temporal. Esto parece ser, además, la causa del orden que reina en la naturaleza: los mecanismos de retro-acción no sólo introducen flexibilidad en los sistemas vivientes, manteniendo delicados equilibrios dinámicos, sino también facilitando la tendencia de la naturaleza a la auto-organización. Inclusive nuestro corazón que late, debe su regularidad a la retro-acción». En la misma página, Hall añade que no hay que olvidar las «respuestas estéticas», fruto de la teoría del caos («especialmente los jóvenes utilizan cada vez con mayor frecuencia una gráfica compleja, siempre en vilo entre el orden y el caos»).[13]

Algunas observaciones de carácter metafísico sobre la idea de caos

Caos y matemática parecerían en gran medida, no obstante, *en antítesis estructural*: ¿no es acaso la matemática, usualmente presentada como la expresión más elevada de la racionalidad científica, por lo tanto, el instrumento por excelencia de la *ley* y del *orden*? ¿No trata la ciencia de deducir el esquema unitario subyacente a la aparente variedad de los fenómenos? Y finalmente ¿no es el orden una condición de la misma comprensibilidad del gran libro matemático de la naturaleza?

En el caso que nos interesa, parece que para los estudiosos entusiastas de la «nueva» *teoría* del caos, la racionalidad del dibujo compromete estructuralmente *¡no sólo al hombre que indaga, sino también (y necesariamente) a la naturaleza que se indaga!*

Todo esto me parece confirmado por las palabras de David Ruelle, uno de los protagonistas de la investigación sobre el así llamado *caos determinista*: «Nosotros vivimos, como parece, en un mundo lleno de objetos tridimensionales limitados por superficies de dos dimensiones. Y es normal, pues, que nuestro cerebro perciba bien estos obje-

13. Op. cit., X.

tos: es una actitud útil para la supervivencia y favorecida por la selección natural. Pero la selección natural no explica por qué comprendemos la química de las estrellas o las sutiles propiedades de los números primos. La selección natural explica por qué el hombre adquirió funciones intelectuales superiores, pero no por qué nuestro universo físico o el mundo abstracto de las matemáticas son también ellos accesibles a nuestra inteligencia. Nos hemos convencido de que en el universo físico hay mucho azar. Nos hemos convencido de que muchas aserciones matemáticas son indemostrables. Y sin embargo, extrañamente, comprendemos muchas cosas, tanto sobre el universo físico, cuanto sobre las matemáticas».[14]

Y, una vez más: «En síntesis, el modo según el cual hacemos matemática es humano, demasiado humano; pero la mayor parte de los matemáticos no tiene dudas sobre la existencia de una realidad matemática más allá de nuestra mezquina existencia. Nosotros descubrimos la realidad matemática, no la creamos. [...] No sabemos por qué nos es accesible el mundo de las realidades matemáticas y nos maravillamos de que así sea. No es menos sorprendente la comprensibilidad del universo físico en términos de estructuras matemáticas. El físico Eugene Wigner ha expresado su asombro en un artículo [1960] de elocuente título: *The unreasonable effectiveness of mathematics in the natural sciences.* Hemos aprendido cuán grande es el universo, qué lugar insignificante ocupamos, y lo increíble es que podamos explorar las profundidades de este universo y seamos capaces de comprenderlo».[15]

Este es un concepto que ya Bertrand Russell había expresado con una frase provocante e irónica: «La aritmética debe ser descubierta exactamente del mismo modo que Colón descubrió a los indios occidentales; nosotros no creamos los números más de lo que él creó a los indios».[16]

14. D. Ruelle, *Caso e caos*, Torino 1992, 173 (← *Hasard et chaos*, Paris 1991;→*Azar y caos*, Madrid 1993).

15. Op. cit., 174.

16. B. Russell, "Is Position in Space and Time Absolute or Relative?", en: *Mind*, 10 (1901) 293-317; la frase citada está en 312.

Para la filosofía moderna y contemporánea, la matemática ha proporcionado, de este modo, el *prototipo* del conocimiento objetivo capaz de generar modelos *eficaces* para la comprensión intelectual, pero también para el control tecnológico de los procesos que se desarrollan en el mundo real.

Ahora bien, ciertamente, es ante todo en la Antigüedad, de Pitágoras a Platón, que se han establecido las bases ontológicas de la matemática. Y se cuenta que Platón había hecho escribir sobre la puerta de ingreso de la Academia: «No entre quien no sea geómetra».

Algunas reflexiones de Morin sobre el orden/desorden

Matemática: *¡humana, demasiado humana!* (de nuevo la sombra de Nietzsche).

Muchas veces he tenido ocasión de citar *Tierra-Patria*, de Edgar Morin y Anne Brigitte Kern, que concluye anunciando una especie de «evangelio de la perdición».

Un final coherente con esa tendencia general al nihilismo que hemos encontrado en las manifestaciones más diversas –desde la «moral» cotidiana hasta el arte– y de la cual ni siquiera el pensamiento científico parece estar exento.

Nuevamente trataré de servirme incluso de las tesis con las cuales polemizo como punto de apoyo para una perspectiva de construcción, y no de demolición, de esperanza, y no de desesperación.

En ese libro se ha trazado una suerte de «documento de identidad terrestre». Durante milenios, el hombre se ha imaginado una Tierra real colocada en el centro del universo, alrededor de la cual giraban los planetas, el sol y la bóveda celeste íntegra. Con Copérnico, Kepler y Galileo la tierra pasó a girar alrededor del sol, considerado como cuerpo fijo del sistema. La Edad de Newton vio el triunfo de la concepción del espacio infinito, en el cual nuestro sistema solar debía resultar uno de los tantos «mundos» que la potencia infinita de Dios se había complacido en crear. Ninguno de los protagonistas de la revolución astronómica puso jamás en dudas la perfección del Creador –¡y Newton identificó el espacio absoluto sin más con el

cuerpo de Dios! Fue sólo al inicio del siglo XIX que Laplace «expulsó al Dios Creador de un universo autosuficiente, que se había convertido en una máquina perfecta para la eternidad».[17]

En el novecientos, las conjeturas sobre la pluralidad de los mundos tomaron forma científica: en 1923 fueron descubiertas otras galaxias, que se revelaron de inmediato numerosísimas, y con respecto a las cuales la nuestra resultaba marginada. En 1929, surgió la idea de la expansión del universo: «Las galaxias se alejaron unas de otras en una deriva universal que alcanza velocidades impresionantes, y esta retirada hace derrumbar el orden eterno del universo».[18]

En 1965 se captó una radiación isótropa proveniente de todos los confines del universo, que puede ser entendida como una especie de *rumor de fondo cósmico,* interpretable como *un residuo fósil de la deflagración originaria*; tomó consistencia, entonces, una idea del cosmos como una especie de expansión dispersora generada por una explosión o catástrofe originaria (ni más ni menos, el Big Bang), tal como hemos visto al hablar sobre el primer libro de Weinberg. Y en las variaciones del enfriamiento progresivo y de la densidad de la materia se hallan las premisas de la formación de las metagalaxias, a partir de las cuales se han generado las galaxias.

Morin precisa: «En los mismos años '60, en los cuales toma forma un devenir cósmico prodigioso, se ven aparecer en el universo actual extrañezas hasta ahora inimaginables: quásars (1963), púlsars (1968) y, posteriormente, los agujeros negros y los cálculos de los astrofísicos, hacen suponer que conocemos sólo el 10% de la materia, siendo aún visible el 90% para nuestros instrumentos de medición. Habitamos en un mundo, pues, que está hecho sólo en una mínima parte de estrellas y de planetas, y que comporta muchas realidades invisibles».[19]

¡Realidades invisibles!

Esta es una admisión significativa, precisamente en una época en

17. Morin / Kern, op. cit., 33.
18. Op. cit., 34.
19. Op. cit., 35.

que el nihilismo al interior de la ciencia puede tomar la forma de la reducción del sentido del *cosmos* a pura física, eliminando *in toto* al Creador.

Los agujeros negros, el 90% de aquellas cosas no perceptibles por nuestros instrumentos de observación, y las muchas entidades invisibles ¿no ponen en crisis por sí mismas la pretensión de contraer la explicación del cosmos en la dimensión de lo físico, eliminando *in toto* al Creador?

¿Acaso no se arriesgan los «fisicalistas» radicales a convertirse en las nuevas máscaras refinadas y sofisticadas en las que se reproduce el engaño de Atlas, que debería haber sostenido el universo?

Recordemos las palabras de Platón:

> Pero la fuerza por la cual la tierra, el aire y el cielo tienen ahora la mejor posición que pudiesen tener, esto no lo buscan, ni creen que haya una potencia divina, sino que creen haber encontrado un Atlas más poderoso, más inmortal y más capaz de sostener el universo, y no creen en absoluto que el bien y lo conveniente sean aquello que verdaderamente relaciona y mantiene en unidad (*Fedón,* 99C).

Confrontemos con el pasaje platónico esta página significativa de Morin: «Aquí nos encontramos, hacia el fin de milenio, en un universo que tiene en su origen lo Ignoto, lo Insondable y lo Inconcebible. Un universo nacido a causa de un desastre y cuya organización ha podido verificarse sólo a partir de una minúscula imperfección y de una formidable destrucción (de antimateria). Un universo que, a partir de un evento/accidente que escapa a todas nuestras posibilidades de conocimiento actual, se ha autocreado, autoproducido, autoorganizado. Un universo cuyo ecosistema necesario para su organización sea quizá la nada [...]. Un universo con choque de galaxias, colisiones y explosiones de astros, en el cual la estrella, lejos de ser una esfera indicadora en el cielo, es una bomba de hidrógeno con retardador, un motor en llamas. *Un universo en que el caos está en acción y obedece a un diálogo en el que el orden y el desorden son no sólo enemigos, sino también cómplices, a fin de que nazcan sus organizaciones galácticas, estelares, nucleares, atómicas.* Un universo en que muchos enigmas serán indudablemente revelados, pero que no volverá jamás a su

antigua simplicidad mecánica, que no reencontrará nunca su centro solar y en el que aparecerán otros fenómenos aún más asombrosos que aquellos que apenas hemos descubierto. Aquí nos hallamos en una galaxia marginal, la Vía Láctea, aparecida ocho mil millones de años después del nacimiento del mundo, que parece atraída, junto a sus vecinas, hacia una enorme masa indivisible llamada "Gran Atractor". Aquí estamos en la órbita de un súbdito menor en el imperio de la Vía Láctea, aparecido trece mil millones de años después del nacimiento del mundo, cinco mil millones de años después de la formación de la Vía Láctea. Nos hallamos sobre un pequeño planeta nacido hace cuatro mil millones de años. Todo esto se conoce hoy desde hace poco tiempo y, aunque ampliamente difundido a través de libros, diarios e informes televisivos [...], el nuevo cosmos no ha penetrado en nuestras mentes, que viven aún en el centro del mundo sobre una Tierra estática y debajo de un Sol eterno. Esto no ha suscitado ni curiosidad ni asombro ni reflexión entre los filósofos de profesión, incluidos aquellos que aún tratan doctamente acerca del mundo. El motivo es que, en la actualidad, nuestra filosofía ha esterilizado el asombro gracias al cual había nacido».[20]

He reproducido en cursiva un pensamiento que, si fuera traducido a un plano metafísico, haría asumir a la desconsolada imagen dada por Morin un significado muy distinto.

Pero leamos la página conclusiva del capítulo de su libro dedicado al *documento de identidad terrestre*: «Nos hallamos en un universo que no es ni banal, ni normal, ni evidente. La Tierra es un pequeño basurero cósmico convertida improbablemente no sólo en un astro muy complejo, sino también en un jardín, nuestro jardín. La vida que ha producido, de la que nosotros gozamos, no surge de ninguna necesidad *a priori*. Tal vez sea única en el cosmos; es única en el sistema solar, es frágil, rara y preciosa porque rara y frágil. Hemos aprendido que todo lo que es no ha podido generarse sino en el caos y en la turbulencia y que debe resistir a enormes fuerzas de destrucción. El cosmos se ha organizado desintegrándose. El Sol irradia la tem-

20. Op. cit., 35-36. Cursiva mía.

peratura de su explosión. La vida se organiza en la temperatura de su destrucción. El hombre, tal vez, no se habría desarrollado si no hubiera tenido que responder a tantos desafíos mortales, desde el avance de la sabana sobre la floresta tropical hasta la glaciación de las regiones templadas. La aventura de la evolución del hombre se ha cumplido a través de la carencia y de la pena. *Homo* es hijo de Poros y de Penía. [...] Aquí nos encontramos, pues, minúsculos humanos sobre la minúscula película de vida que circunda el minúsculo planeta perdido en este gigantesco universo (que quizás este mismo es minúsculo en un *pluriverso* que se expande). No obstante, al mismo tiempo, este planeta es un mundo; la vida es un universo pululante con millones y millones de individuos y cada ser humano es un cosmos de sueños, de aspiraciones, de deseos».[21]

Dejo por ahora la exhortación insistente al orden y al desorden, sobre la cual hablaré en el próximo capítulo; dejo también la pareja emblemática de Penía y Poros (que para Platón son el padre y la madre de Eros, sobre lo cual ya hemos hablado) a fin de obtener una primera conclusión sobre un redescubrimiento del sentido del *cosmos*.

Ya no es posible sostener, ciertamente, que la Tierra esté «en el centro» del universo. ¡Pero este pequeño planeta ha visto, sin embargo, el surgimiento de la vida y, en especial, de la vida inteligente; cada individuo es un pequeño «cosmos»!

Existe toda una línea de pensamiento, de la que Morin no es más que el último epígono, que concluye que la Tierra no es otra cosa que una especie de basurero, un conjunto de residuos casi «arrojados al azar». *Sin embargo,* dice aun Morin, este conjunto de residuos *se ha convertido en un jardín, en nuestro jardín.*

Démonos el lujo de ser claramente «copernicanos» en física, pero además, «tolemaicos» en metafísica, no ya en dimensión físico-cosmológica sino más bien en una dimensión aún más elevada: *en dimensión axiológica*; la Tierra *sigue estando en el «centro» del universo,* si se considera que en ella existe vida e inteligencia. Este «basurero cósmico» ¿acaso no se ha convertido de este modo «improbable» del cual

21. Op. cit., 56-57.

habla Morin (pero yo diría que podemos expresarnos de esta manera *solamente* si permanecemos en una óptica puramente materialista), en un *vértice ontológico y axiológico*? Y la misma reflexión cosmológica, aunque tenga sus raíces en el plano físico ¿acaso no se abre en dimensión *meta-física*, si se mira a nuestro Globo con la nueva perspectiva que Platón ha abierto a partir de su «segunda navegación» (sobre la cual hablaré en el próximo capítulo), vale decir, con el descubrimiento del mundo inteligible?

En verdad, *aprender a observar las cosas con esta nueva perspectiva* nos permitiría recuperar adecuadamente el sentido del fin del cosmos y de todas las cosas al interior del cosmos.

Ermanno Olmi responde a Weinberg

Hasta aquí, seguramente al lector le resultará evidente que mi objetivo no es hacer una crítica de la teoría del *Big Bang* o de cualquier otra «nueva» cosmología; y tampoco deseo adentrarme en los debates científicos y epistemológicos sobre los modelos «caóticos». Sobre todo me interesan aquí aquellas figuras representativas de la cultura científica *que extrapolan de su campo específico ciertas conclusiones que llevan agua para el propio molino de su personal «metafísica de la nada»*.

Weinberg, por ejemplo, no sólo ha contestado este compromiso entre hombres de ciencia y hombres de fe, que buscaba encontrar un acuerdo de fondo más allá de las diferencias de superficie (es decir, sobre todo *de lenguaje*) entre cosmología física y relato del *Génesis*, sino que ha criticado duramente a aquellos que él llama *autores postmodernos*, quienes sostendrían una especie de centralidad de nuestro mundo poblado de seres conscientes de sí y capaces de explorar el mismo universo sobre la base de alguna variante del así llamado principio antrópico.

Para Weinberg, efectivamente, «este principio [...] significa una cosa distinta, esto es, que si existen distintos universos en expansión cada uno con condiciones físicas diferentes, entonces, es natural que el hombre se encuentre sólo en aquel universo cuyas condiciones per-

miten la vida. En otras palabras, el hecho de que nosotros nos encontremos aquí sobre esta Tierra no significa que exista de parte de alguno interés o preocupación por nosotros, seres humanos; en suma, que exista un diseño divino en el que se nos ha reservado un lugar».[22]

Para Weinberg, insistir con la historia de Adán y Eva y con los siete días en los que Dios puso en el cielo el Sol y la Luna es un puro sinsentido, desde el momento en que sabemos que no existe probablemente una *génesis* en sentido propio, sino sólo *fluctuaciones de materia* a partir de las que se originan universos diferentes y desconocidos entre sí.

Al premio Nobel de física ha tenido el coraje intelectual de replicar un artista, con más precisión un director cinematográfico, Ermanno Olmi, autor de *Génesis*, un film sobre la creación: «Me gusta colocarme en la condición de los protagonistas de la narración bíblica, es decir, de esos hombres simples que saben formularse las preguntas fundamentales con claridad y se satisfacen con respuestas que todos pueden comprender».

¿Acaso se trata de la renuncia de parte de quien, siendo físico, no logra seguir las hipótesis más osadas de la cosmología contemporánea? Nuevamente, no se trata de contestar esta o aquella conjetura en el plano físico, *sino que se intenta realizar un equilibrio entre lo sensible y lo inteligible*, entre el plano físico y el plano meta-físico. No basta sólo con apoyar el ojo al telescopio, sino que es necesario mirar la propia interioridad.

Probablemente, Weinberg clasificaría a Olmi entre aquellos autores «postmodernos» que critica despiadadamente. Y, *sin embargo,* el director sostiene: «En mi tierra se dice que cuando un bebé sonríe, sonríe a los ángeles. La ciencia dice que esta sonrisa precoz, *sin embargo,* es una contracción involuntaria de los músculos faciales. Ahora bien, prefiero personalmente pensar que esta sonrisa realmente se dirige a los ángeles».[23]

22. G. M. Pace, "Atropellados por el Big Bang" (*nota 10).

23. G. M. Pace, "El físico americano polemiza con 'Génesis' de Olmi. 'Basta con Adán y Eva', en: *La Repubblica,* 6 de septiembre 1994 (publicado junto al artículo citado en la nota 10).

Una metáfora verdaderamente emblemática, la que expresa Olmi.

La respuesta al problema del sentido de las cosas en particular y del cosmos en general *trasciende enteramente las categorías científicas*: este es un aspecto del cual son conscientes en la actualidad muchos epistemólogos (véase lo que he dicho en el primer capítulo), pero que científicos empeñados personalmente en la investigación frecuentemente olvidan.

Ahora bien, justamente aquellos científicos que relegan la dimensión religiosa y metafísica al limbo del mito y de la pura fantasía *toman en gran medida de aquellos ámbitos toda una serie de elementos* (en sentido positivo o negativo), aunque los disfracen de distinta manera y, por lo tanto, no los reconozcan ya más como tales.

Piedrecitas y estrellas

Y antes de adentrarnos ulteriormente en los elevados aposentos de la «fábrica del cielo», observemos aquello que sucede en una pequeña *calle* de nuestra periferia:

> LOCO.– Yo soy ignorante, pero he leído algún libro ... No lo creerás, pero todo lo que existe en este mundo sirve para algo. Ahí está, ... toma ... esa piedra allí, por ejemplo ... *(Gelsomina le interrumpe y pregunta desconsoladamente:)*
>
> GELSOMINA.– (*Voz fuera del campo visual*) ¿Cuál?
>
> LOCO.– Y ... esta, una cualquiera... (*El Loco se inclina a recoger una piedrecita y la muestra a Gelsomina*). Beh ... también ella sirve para algo ... también esta piedrecita.
>
> GELSOMINA.– (*Mirando atentamente la piedra que tiene el Loco en la mano*). ¿Y para qué sirve?
>
> LOCO.– Sirve ... ¿pero qué se yo? Si lo supiera, ¿sabes quién sería?
>
> GELSOMINA.– (*Voz fuera del campo visual*). ¿Quién?
>
> LOCO.– El Padre Eterno, que todo lo sabe. Cuándo nacemos. Cuándo morimos. ¿Y quién puede saberlo? *(El Loco se acerca más a Gelsomina).* No ... no sé para que sirve esta piedrecita, pero para algo debe de servir ... porque si ella es inútil, entonces, todo es inútil ... *(Mira el cielo)* ... también las estrellas. *(Lanza la piedrecita hacia arriba y la coge nuevamente).* Al menos, eso creo. *(Se sienta junto a Gelsomina y prosigue, enter-*

necido:) Y también tú ... también tú sirves para algo ... con tu cabeza de alcachofa ...[24]

El lector habrá reconocido una de las escenas más conmovedoras de *La Calle*, de Federico Fellini (1954). Pagaría con gusto la entrada de algún cine club a ciertos hombres de ciencia que exaltan el caos y todos los cientificistas que los siguen. Y Fellini atribuye significativamente estas palabras sobre el sentido de las cosas al personaje llamado «el Loco»: un artificio verdaderamente shakespeariano, ya que «existe método en esta locura», después de todo.

La respuesta de la sabiduría antigua al problema del sentido de las cosas

El capítulo final del buen libro de David Ruelle *Azar y caos*, que hemos citado anteriormente, contiene un elogio de la matemática: «dura, gratificante y al mismo tiempo intelectualmente desafiante, y no obstante, fascinante a la vez».[25] Siempre en ese capítulo, el autor se pregunta por qué motivo investigadores jóvenes y brillantes se dirigen a la *matemática severa*, cuyo mayor escándalo, como hemos visto, es que ¡se hace *comprensible* al mundo, pero *en modo incomprensible*! La respuesta de Ruelle nos lleva a un argumento anterior sobre el cual he hablado en el capítulo 7. Ruelle, en efecto, indica el origen de la ciencia, en especial, de nuestra ciencia *matematizada*, que desde la época de Galileo y de Newton ha pasado de éxito en éxito, a una especie de «curiosidad sexual». ¿Acaso no es este uno de los tantos rostros del Eros? Ruelle nos invita –a mí y a ti, amigo lector– a recorrer el camino ideal de Platón desde el *Banquete* hasta el *Timeo.* Eros era necesidad de belleza –y es sólo lo Bello plàtónico que puede dar sentido a aquella «fábrica del cielo» (como se decía en tiempos de Galileo), que se reducía a una máquina del universo. El *Timeo* se ha revelado en el pasado como uno de los diálogos platónicos más

24. F. Fellini, *I vitelloni e La strada.* Soggetto e sceneggiatura di F. Fellini, T. Pinelli e E. Flaiano, Milano 1977, de la secuencia novena.
25. Ruelle, op. cit., 177-178.

influyentes para el desarrollo de la misma cosmología.[26] Se trata de un texto muy complejo y rico, tanto en las premisas cuanto en las consecuencias. Hago referencia en este lugar sólo a un concepto clave.

Los puntos fundamentales del razonamiento con el cual Platón ilustra el origen del cosmos están contenidos en el siguiente fragmento (sobre el cual volveremos aún en el capítulo 10):

> Ahora bien, en cuanto concierne al cielo y al mundo, o si se encontrara otro nombre adecuado se lo podría aún llamar así, es necesario considerar lo que desde el principio se debe examinar con respecto a cada cosa, vale decir, si existió desde siempre sin haber tenido jamás un principio de generación, o bien, si fue generado, comenzando, de este modo, por algún principio.
>
> Este fue generado. En efecto, es visible, tangible y tiene un cuerpo; pero todas las cosas de este tipo son sensibles y se perciben con la opinión mediante la sensación y resulta que son generadas y devienen.
>
> Y de lo que es generado hemos dicho que debe ser generado por una causa.
>
> Pero al Hacedor y Padre de este universo es muy difícil de encontrar y, después de haberlo encontrado, es imposible decirlo a todos.
>
> Y esto es lo que se debe indagar del universo: observando según qué modelo ha realizado el universo quien lo haya fabricado, si según el modelo que es siempre del mismo modo e idéntico, o según el que ha sido generado.
>
> Pero si este mundo es bello y el Artífice es bueno, es evidente que Él ha mirado el modelo eterno; y si, al contrario, el Artífice no es tal, lo que a nadie está permitido aseverar, ha mirado al modelo generado. No obstante, es a todos evidente que Él ha observado el modelo eterno: en verdad, el universo es la cosa más bella que haya sido generada y su Artífice es la mejor de las causas» (28B-29A).

El Artífice es, pues, la Inteligencia Suprema. Aquello a lo que mira son las Ideas Supremas (los Valores Supremos). Aquello sobre lo que procede es la *chorá,* es decir, el principio material informe y caótico.

26. Remito, por ejemplo, a las bellas consideraciones de Wolfgang Pauli, de 1955, reunidas más tarde en id., *Fisica e conoscenza,* Torino 1964, 123-125 (← *Aufsätze und Vorträge über Physik und Erkenntnistheorie,* Braunschweig 1961).

La creación del cosmos es, por tanto, *la operación que pone orden en el desorden*, una operación que *sólo la Inteligencia puede llevar a cabo* en función de valores establecidos.

El «cosmos» está fundado, en consecuencia, sobre una estructura bipolar de un desorden que se convierte en orden por obra de una Inteligencia que hace descender los Supremos Valores Ideales a la realidad física, en la medida en que el principio material (el caos) se «deja convencer» de aceptarlos.

En síntesis, sin una Inteligencia y sin Valores Inteligibles (las Ideas Eternas), el principio material caótico quedaría tal: un cúmulo de fuerzas desequilibradas en un eterno movimiento desordenado.

Recuerdo, finalmente, que el instrumento de mediación que utiliza la Inteligencia Suprema para obtener el cosmos a partir del caos es la *matemática en todas sus formas.* Números, proporciones matemáticas y figuras geométricas (especialmente los sólidos geométricos regulares) son los instrumentos que permiten a la Inteligencia Demiúrgica hacer descender lo inteligible a la materia sensible de la mejor manera posible.

He aquí, pues, por qué el cosmos puede (y debe) ser *leído* en una óptica matemática y geométrica.

La inteligencia cósmica

Platón llega al centro de la cuestión incluso en sus implicaciones psicológicas. Él hurga hasta en las mismas dudas que atormentan al hombre a lo largo de su aventura terrestre: este es un «riesgo» que cada hombre debe correr si no quiere encerrar el universo inmenso en el estrecho espacio de su propio yo.

Que exista una Inteligencia que rige el cosmos –precisa Platón– lo habían comprendido incluso en la Antigüedad. Pero sus afirmaciones no pueden ser tomadas *sic et simpliciter* porque, en tal caso, seguirían siendo meras opiniones de otros repetidas por nosotros, a cuya autoridad nos remitimos.

Es necesario, en cambio, que aceptemos correr el riesgo junto a ellos y que compartamos con ellos las críticas de los adversarios.

Platón habla no sólo del riesgo metafísico de la misma cosa, sino también del hecho *de ser refutados y escarnecidos por los expertos de turno*, que niegan la Inteligencia Cósmica y el orden que de ella depende, y sostienen como «científica» la tesis contraria.

Ponemos, pues, junto al *Timeo*, un fragmento del *Filebo* en el cual Platón expresa este concepto que no vale sólo para *sus* contemporáneos, sino también para los hombres de *todos* los tiempos, ya que atañe a un problema que compromete la naturaleza misma del hombre, que deberá elegir, desde siempre y para siempre, si creer o no que existe un Dios, y que estará siempre tentado de disfrazar la negación con razones científicas:

> SÓCRATES.– Debo obedecerte, oh Protarco, a condición de que tú no ordenes nada difícil. En verdad, empero, como ha dicho Filebo, ¿te he perturbado cuando, exaltándolas en broma, te pregunté de qué género son la inteligencia y la ciencia?
>
> PROTARCO.– ¡Muchísimo, oh Sócrates!
>
> SÓCRATES.– Y, *sin embargo,* es fácil. En efecto, todos los sabios, exaltándose en realidad a sí mismos, están de acuerdo en considerar que la inteligencia es para nosotros reina del cielo y de la tierra. Y dicen lo correcto, con toda probabilidad. Pero, si quieres, busquemos con más amplitud sobre este mismo género.
>
> PROTARCO.– Habla como desees sin preocuparte por nosotros de la cantidad, porque no nos harás irritar.
>
> SÓCRATES.– Bien dicho. Y comencemos preguntando de este modo.
>
> PROTARCO.– ¿De qué modo?
>
> SÓCRATES.– Oh Protarco, acerca de todas las cosas en su conjunto y de lo que llamamos el todo, ¿debemos afirmar que son regidas por la fuerza de lo irracional, de lo casual y fortuito o, al contrario, como decían nuestros predecesores, que son gobernadas por una Inteligencia y una admirable Sabiduría Ordenadora?
>
> PROTARCO.– No es lo mismo, oh admirable Sócrates. En efecto, lo que tú dices en este momento no me parece que sea en absoluto algo santo. En cambio, afirmar que una Inteligencia ordena todas las cosas es digno del espectáculo del cosmos: del sol, de la luna, de los astros y de toda la revolución celeste; y yo no podría afirmar ni pensar jamás de manera distinta sobre estas cosas.
>
> SÓCRATES.– ¿Deseas que concordemos, pues, con nuestros predecesores en afirmar que así están las cosas, y que no sólo estamos convencidos

de que deben reiterarse sin peligro las afirmaciones de los otros, sino que también nosotros corremos con ellos el riesgo y participamos con ellos de la desaprobación, cuando un hombre portentoso afirme que estas cosas no están de ese modo, sino que existen sin orden?

PROTARCO.– ¿Y cómo podría no desearlo?» (28C-29A).

El pasaje no necesita mucho comentario: los «portentosos» u «hombres terribles» de turno son aquellos hombres de ciencia (no sólo los de entonces, sino también los actuales; es más: los de todos los tiempos), que con sus armas sofisticadas creen que pueden demostrar que *el azar es el origen de todas las cosas.*

Aristóteles, profundizando el razonamiento de Platón y aplicándolo de manera sistemática, formuló emblemáticamente en *Acerca del Cielo* el siguiente principio:

Dios y la naturaleza no hacen nada en vano» (I 4, 271a33).

Este es el concepto que, según mi opinión, constituye la antítesis exacta del artículo de fondo del nihilismo nietzscheano y del de la teoría del caos *absolutizada.*

Sin embargo, este es probablemente también el concepto más difícil de recuperar por parte del hombre de hoy.

El «lugar» de la inteligencia

Antes de enfrentar esta dificultad, quisiera subrayar un último aspecto de la cuestión, desarrollado por Platón en el *Filebo,* pero formulado ya en modo perfecto por su maestro Sócrates. Jenofonte nos informa[27] de que Sócrates sostenía la tesis según la cual los vivientes y todas las cosas que tienden a un fin no son producidos por el azar, sino más bien por una Inteligencia. Y reproduce un coloquio entre Sócrates y Aristodemo:

27. En base a la versión italiana de G. Reale [*N. del E.*]. Véase Reale, *Storia della filosofia antica,* vol. I (*nota c.4, 4) 340-342.

–¿Crees tú que tienes un poco de inteligencia?

–Pregunta y responderé.

–¿Y crees que en absoluto existe Inteligencia en otro lugar, aun si sabes esto, vale decir, que de tanta tierra que existe, tú posees una pequeña parte en tu cuerpo, y que de tanta agua que existe, tú posees una parte exigua, y que tu cuerpo ha sido compuesto recibiendo una pequeña parte de cada una de las otras grandes cosas? Si la Inteligencia no existiera en absoluto, ¿cómo crees que sólo tú, por afortunado azar, las has obtenido; y cómo crees que estas cosas enormemente grandes y en cantidad infinita se encuentren bien dispuestas por una estupidez?

–Sí, por Zeus, porque no veo quién tiene el poder del modo en que veo quién produce las cosas aquí abajo.

–Pero tú no ves ni siquiera tu alma que tiene el poder sobre tu cuerpo; de manera que, en base a esto, te es posible afirmar que no haces nada con el pensamiento, sino que haces todas las cosas casualmente (*Recuerdos de Sócrates*, I 4, 8-9).

Muchos hombres de hoy, en especial los «terribles» hombres de ciencia, creen que son los únicos que tienen, por afortunado azar, la inteligencia. ¡Y *por afortunado azar,* propio del hombre y sólo del hombre, derivaría la inteligencia de la materia como si fuera un epifenómeno!

¿Pero una inteligencia que niega la existencia de otra Inteligencia es realmente inteligencia?

Una reflexión inspirada en Séneca

En *Azar y caos,* Ruelle concluye con la duda: «no sabemos si la humanidad está en camino hacia un futuro más noble o hacia una inevitable autodestrucción»[28] –el mismo dilema de Edgar Morin y Anne Brigitte Kern en *Tierra-Patria*–. Quedará claro, pues, por qué he penetrado en el laberinto del *caos determinista*: no ya para criticar (no me corresponde) este o aquel «modelo» de un proceso físico (en sentido amplio) particularmente «sensible a las condiciones ini-

28. Ruelle, op. cit., 179.

ciales» (y, por tanto, «caótico» en el sentido técnico del término), sino para tratar de mostrar aquellas vías intelectuales que permiten aun a los cautos investigadores pasar del plano de sus modelos controlables a incontrolables generalizaciones «nihilistas» (aunque los más precavidos (como Ruelle) sean muy conscientes de que una cosa son las características y los límites del modelo y otra muy distinta los rasgos de lo real considerado en sí mismo). El *Timeo* de Platón o *Acerca del Cielo* de Aristóteles no han sido propuestos aquí como *cosmologías* alternativas a las cosmologías científicas actuales, sino como *metacosmologías* atentas a lo que los «terribles» *expertos de hoy* dejan escapar: el sentido mismo de la matematización de aquello que nos parece sólo puro *azar* o *caos* –y que se revela, *sin embargo,* como un orden diverso de aquel al cual el experto científico nos había habituado–. En suma, es la relatividad de los paradigmas –más que la insensatez intrínseca del mundo– lo que descubrimos por esta vía. Y, para concluir con este tema, quizá el más delicado entre los que he tratado en todo el libro, considero oportuno moverme con las palabras de Séneca.

El juicio sobre la magnitud de las cosas que se observan depende no sólo y no tanto de la estatura de las cosas mismas, sino fundamentalmente de la estatura del ánimo de quien las juzga.

Es decir, *la nada de las cosas depende de la nada que existe en el espíritu de quien las mide.*

He aquí el óptimo fragmento de Séneca:

> A las cosas grandes hay que juzgarlas con ánimo grande; de lo contrario, atribuiremos a las cosas defectos que son nuestros.
>
> De este modo, una barra rectísima, cuando es sumergida en el agua, aparece curva y quebrada a quien la mira. Lo que cuenta es no sólo qué cosa observes, sino cómo la observes: nuestro espíritu se nubla observando la verdad (*Cartas a Lucilio,* 71, 24).

Sólo ve en el cosmos (y en todas las cosas) un vacío absoluto quien ha excavado en su mismo espíritu un vacío absoluto.

10. EL MATERIALISMO Y EL OLVIDO DEL SER

Platón: la «segunda navegación» y la refutación de toda forma de materialismo

El valor de la caducidad: algo que no tiene duración, que se contradice, que tiene poco valor. Pero las cosas que consideramos *duraderas* son, en cuanto tales, *puras ficciones*. Si todo transcurre, la transitoriedad es una cualidad (la "verdad"); la duración y la inmortalidad son sólo una *ilusión*.

F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*

Admitamos, pues, [...] *dos especies de seres: una visible y otra invisible.*

PLATÓN, *Fedón*

El materialismo físico-ontológico

A partir del siglo XVII, el *materialismo ontológico* ha encontrado claras formulaciones: en todo *aquello que es*, o bien se trata de una realidad física, o bien de un epifenómeno de la misma; por lo tanto, el ser queda reducido en todas sus posibles manifestaciones a la dimensión física.

Leemos una página de Hobbes que representa uno de los primeros documentos de los que emerge claramente la posición «fisicalista», es decir, la concepción que quiere limitar al cuadro de la física el tratamiento de todos los problemas de la filosofía: morales, políticos y sociales.

Escribe Hobbes: «Galileo nos ha abierto antes que ningún otro la primera puerta de toda la física, vale decir, la naturaleza del movimiento: pareciera como si la época de la física no pudiera ser considerada antes que él. [...] La física, pues, es una novedad. Pero la filo-

sofía civil lo es aún más, como la que no es más antigua que este libro escrito por mí: *Sobre el ciudadano* [...]. ¿Y entonces qué? ¿No existió entre los antiguos griegos un filósofo ni físico ni civil? Ciertamente, existieron algunos que eran llamados así según el testimonio de Luciano [de Samosata], por quien son escarnecidos, y de algunas ciudades de las cuales fueron expulsados muy a menudo con edictos públicos. Sin embargo, no podemos decir, por esto, que lo que existió fue necesariamente filosofía. Vagaba por la antigua Grecia un fantasma parecido a la filosofía por la semejanza de su composición (pero por dentro estaba lleno de fraude y de suciedad); los hombres incautos consideraron que era la filosofía; se profesaban cultores de este y de aquel, aunque fueran discordantes entre ellos; les confiaron sus hijos, para lo cual esperaron largas colas y pagaron retribuciones, como si tuvieran en su poder la sabiduría, a fin de que fuesen instruidos en la disputa y, olvidadas las leyes, decidieran sobre cada cuestión según el arbitrio de cada uno. Nacidos en aquella época, los primeros doctores de la Iglesia después de los apóstoles, mientras trataban de defender la fe cristiana contra los gentiles con la religión natural, comenzaron a filosofar también ellos y mezclaron algunas sentencias tomadas de los filósofos paganos con las sentencias de la sagrada escritura. En un primer momento, en verdad, aceptaron algunas doctrinas platónicas menos dañosas; en lo sucesivo, sin embargo, acogiendo muchas doctrinas estúpidas y falsas aun de los libros de la *Física acromática* y de la *Metafísica* de Aristóteles, traicionaron la ciudadela de la fe cristiana, casi introduciendo a sus enemigos en ella. Desde aquel momento, en lugar de la *theosebeía* hemos concebido la que fue llamada *theologia* escolástica, que se puso a caminar sobre un sólido pie, cual era la Sagrada Escritura, y sobre otro, en cambio, pútrido, constituido por aquella filosofía que el apóstol Pablo llamó *vacía*, y que hubiera podido llamar dañosa. En efecto, esta ha suscitado en el mundo cristiano innumerables controversias y, a partir de tales controversias, se han originado guerras parecidas al Empuso del cómico ateniense [Aristófanes], que en Atenas era considerado un demonio de especie cambiante con un pie de bronce y otro de asno, enviado por Hécate, como se creía, anunciador de ruinas inminentes para los atenienses. Contra un tal Empuso no se puede pensar, según creo, mejor exor-

cismo que aquel que distingue entre las reglas de la religión, que deben ser requeridas por las leyes para honrar y ejercer el culto a Dios, y las reglas de la filosofía, es decir, de los dogmas de privados, a fin de atribuir lo que pertenece a la religión a la sagrada escritura y lo que pertenece a la filosofía a la razón natural. Ciertamente, estas cosas serán realizadas, si he de considerar con espíritu de verdad y con claridad, como trato de hacer, los elementos de la filosofía por sí mismos».[1]

Naturalmente, Hobbes todavía no trata de oponerse a Dios. Pero mientras tanto, con el pretexto de que la controversia teológica es la antecámara de la guerra civil, *le quita filosóficamente el espacio ontológico que le corresponde*, con las consecuencias fácilmente imaginables. Todo aquello que es esencia espiritual o que, de todos modos, no es *corpóreo,* es excluido de la filosofía. A la misma libertad del hombre, en consecuencia, se le niega su *status* ontológico y espiritual: «Ni la libertad de querer ni la de no querer es mayor en el hombre que en los otros seres animados. Efectivamente, el deseo ha sido precedido por la causa interna del deseo y, por este motivo, el mismo acto del deseo [...] no podía no seguir, es decir, ha seguido necesariamente. Y que una tal libertad sea libre de la necesidad no se verifica, por tanto, ni en la voluntad de los hombres ni en la de las bestias».[2]

En este horizonte corpóreo no puede existir ni siquiera espacio para el *bien* (ni para el *mal*) objetivo y, por lo tanto, para auténticos valores morales.

Para Hobbes, «bien» es todo aquello a lo que se tiende y «mal» todo aquello de lo cual se rehuye. Sin embargo, puesto que algunos hombres desean algunas cosas y otros no y algunos rehuyen de algunas cosas y otros no, resulta que los bienes y los males son *relativos.* Del mismo Dios no se puede afirmar, en esta óptica, que sea el Bien *Absoluto*, en cuanto siendo un bien *relativo*, Dios es un bien sólo para todos aquellos que invocan su nombre, pero no lo es en absoluto para quienes blasfeman.[3]

1. T. Hobbes, *Elementi di filosofia: il corpo, l'uomo*, edición a cargo de A. Negri, Torino 1972 62-65.

2. Op. cit., 393.

3. Sobre Dios véase especialmente: *Elementi de filosofía* (*nota 1), 618-631.

Podría hacer referencia a varios ejemplos de materialismo en esta o en aquella versión; me limito, empero, a contraponer a la ya lúcida y consecuente formulación de Hobbes una afirmación mucho más cruda. Jakob Moleschott, en *La doctrina de los alimentos* (*Lehre der Nahrungsmittel*, Erlangen 1850), llegó a sostener sin más que el mejoramiento en la alimentación es la condición esencial para la emancipación de los campesinos y de los obreros, y que el pensamiento, en general, depende del fósforo. Y Ludwig Feuerbach, precisamente como conclusión de su recensión sobre esta obra, escribía: «El hombre es lo que come».[4]

El materialismo histórico-dialéctico

Mucho más refinado pero aún más corrosivo es el materialismo histórico-dialéctico de Marx y Engels (véase el capítulo 2).

Los hombres dependen completamente de sus condiciones materiales y de aquello que producen: «Los presupuestos a partir de los cuales nos movemos no son arbitrarios, no son dogmas: son presupuestos reales que podemos abstraer sólo con la imaginación. Estos son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto las que han encontrado ya existentes cuanto las producidas por su misma acción. Estos presupuestos son, pues, constatables por vía puramente empírica. El primer presupuesto de toda la historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer dato de hecho para constatarlo es, pues, la organización física de estos individuos y la relación que logran con el resto de la naturaleza. Naturalmente, no podemos adentrarnos aquí en el examen ni de la constitución física del mismo hombre, ni de las condiciones naturales encontradas por los hombres, como las condiciones geológicas, oro-hidrográficas, climáticas, etc. Toda historio-

4. La afirmación es mucho más completa y taxativa en alemán: *der Mensch ist was er isst*. «Ist» es la tercera persona singular del presente indicativo de *sein* = ser; a su vez, «isst», es la tercera persona singular del presente indicativo de *essen* = comer. Por lo tanto, en el hombre, lo que *es* (ist) y lo que *come* (isst) se distinguen ¡sólo por una «s»!

grafía debe constituirse a partir de estas bases naturales y de las modificaciones sufridas en el curso de la historia por la acción de los hombres. Podrán los hombres diferenciarse de los animales por la conciencia, por la religión, por lo que se desee: pero ellos comenzaron a diferenciarse de los animales a partir del momento que comenzaron a *producir* sus medios de subsistencia, un progreso condicionado por su organización física. Produciendo sus medios de subsistencia, el hombre produce indirectamente su misma vida material. El modo en que el hombre produce sus medios de subsistencia depende, antes que nada, de la naturaleza de los mismos medios que él encuentra y reproduce. Este modo de producción no debe juzgarse solamente en cuanto constituye la reproducción de la existencia física de los individuos; antes bien, se trata ya de un modo determinado de la actividad de estos individuos, de un modo determinado de manifestar su vida, un *modo de vida* determinado. Así como los individuos exteriorizan su vida, así son ellos mismos. Lo que ellos son coincide, pues, con su producción; tanto con *lo que* producen cuanto con el modo *como* lo producen. Lo que los individuos son depende, pues, de las condiciones materiales de su producción. Esta producción no se manifiesta sino con el *aumento de la población.* Esta, a su vez, presupone relaciones entre los individuos. La forma de estas relaciones está condicionada, una vez más, por la producción».[5]

Y más aún: «La producción de las ideas, de las representaciones, de la consciencia, está entrelazada directamente, en primer lugar, con la actividad material y con las relaciones materiales de los hombres, cual lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el intercambio espiritual entre los hombres, aparecen aquí todavía como emanación directa de su comportamiento material. Esto vale asimismo para la producción espiritual, tal como aparece en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc. de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc. pero los hombres reales, operantes, en el modo en que éstos están condicionados por un determi-

5. Marx / Engels, *La ideología alemana* (*nota c.2, 1), 8-9.

nado desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones que les corresponden, hasta sus formaciones más amplias. La consciencia nunca puede ser algo distinto del ser consciente, y el ser de los hombres es el proceso real de su vida. Si en la ideología íntegra los hombres y sus relaciones aparecen invertidas como en una cámara oscura, este fenómeno deriva del proceso histórico de su propia vida, del mismo modo como la inversión de los objetos sobre la retina deriva de su inmediato proceso físico».[6]

La eliminación de la dimensión del ser metafísico

El devenir de la materia en su transcurrir fuera de cualquier estructura ontológica, separado netamente de toda forma de ser metasensible, es el centro del nihilismo de Nietzsche.[7]

Leemos un fragmento básico: «Dadas estas dos *constataciones*: que con el devenir no se debe obtener nada, y que debajo de todo devenir no se encuentra en absoluto una gran unidad en la que el individuo pueda sumergirse como en un elemento de supremo valor, no queda otra *escapatoria* que condenar como ilusión todo este mundo del devenir e inventar un mundo que exista más allá de este como mundo *verdadero*. Pero en cuanto el hombre se da cuenta de que este mundo ha sido fabricado sólo en base a necesidades psicológicas y que en modo alguno tiene derecho a hacerlo, surge la última forma de nihilismo, que implica la *incredulidad en un mundo metafísico* –que se prohíbe a sí misma creer en un mundo *verdadero*–. En esta posición, se admite la realidad del devenir como *única* realidad, se prohíbe toda suerte de vía transversal para llegar a mundos detrás de los mundos y a falsas divinidades –pero *no se soporta este mundo que tampoco se quiere negar...*–. ¿Qué ha sucedido, en el fondo? Se obtuvo el sentimiento de la *falta de valor* cuando se comprendió que no es lícito interpretar el concepto general de la existencia ni con el con-

6. Op. cit., 13.

7. Véase el fragmento 11[97], además de los ya citados en el texto, donde se describe emblemáticamente al «nihilista filosófico».

cepto de *"fin"*, ni con el concepto de *"unidad"*, ni con el concepto de *"verdad"*. Con esto no se obtiene ni se alcanza nada; en la multiplicidad del acontecer falta una unidad que lo penetre todo; el carácter de la existencia no es "verdadero", es *falso*...; en absoluto existe ya motivo para fabular un mundo verdadero ...– En suma: las categorías de "fin", "unidad", "ser" con las cuales habíamos introducido un valor en el mundo, son *extraídas* nuevamente por nosotros, y el mundo aparece, desde ese mismo instante, *carente de valor*...» (11[99]).

Y más aún: «El valor de la caducidad: algo que no tiene duración, que se contradice, que tiene poco valor. Pero las cosas que nosotros consideramos *duraderas* son, en cuanto tales, *puras ficciones*. Si todo transcurre, la transitoriedad es una cualidad (la "verdad"); la duración y la inmortalidad son sólo una *ilusión*» (11[98]).

La prosecución de Heidegger del discurso nietzscheano

Como ya he indicado en otros capítulos, Heidegger moduló el tema de Nietzsche hasta sus últimas consecuencias: la muerte de Dios significa la eliminación del ser suprasensible y trascendente, la pérdida y el olvido del ser en cuanto tal. El objetivo se convierte, en consecuencia, en lo que el sujeto pone como objeto de su representación. Además, el hombre tiende constantemente a reducir todos los materiales corpóreos como medios a su total disposición y, por lo tanto, los sujeta a su propia voluntad de poder.

Leemos un texto clave: «El "matar" [a Dios] alude al hecho de que los hombres han suprimido el mundo suprasensible de su ser en sí. La muerte es un evento por medio del cual el ente como tal no es aniquilado, sino que se transforma en otro ser. Sin embargo, también el hombre en este evento –el hombre sobre todo– se transforma en otra cosa. Este se convierte en aquel que suprime el ente, en sentido del ente que es en sí. La insurrección del hombre en su subjetividad constituye el ente como objeto. Pero "objetivo" es aquello que es colocado en su ser por la representación. La supresión de lo que es en sí, la muerte de Dios, tiene lugar en la afirmación de la subsistencia por la cual el hombre se asegura la disponibilidad

de los materiales corpóreos, animados y espirituales; todo esto en vistas de su misma seguridad, que mira al dominio del ente como posible objetivo con el fin de uniformarse al ser del ente, a la voluntad de poder».[8]

Y en manera todavía más marcada, Heidegger indica el resultado del nihilismo en la pérdida de la verdad del ser y, por lo tanto, su consecuencia en la nada del ser: «La esencia del nihilismo radica en la historia en virtud de la cual, en el mismo aparecer del ente como tal en su conjunto, no existe nada del ser en cuanto tal ni de su verdad, de suerte que la verdad del ente como tal pasa por el ser, mientras la verdad del ser está ausente. En la época del inicio del cumplimiento del nihilismo, Nietzsche percibió algunos rasgos del nihilismo, pero los explicó de modo nihilista, dejando escapar la esencia del nihilismo. Nietzsche nunca reconoció la *esencia* del nihilismo, como, por lo demás, lo había hecho toda metafísica anterior a él. Pero si la esencia del nihilismo radica en la historia en virtud de la cual en el aparecer del ente *como* tal en su conjunto está ausente la verdad del ser, de modo que no existe nada del ser mismo y de su verdad, se concluye que la metafísica, en cuanto historia de la verdad del ente como tal, es nihilismo en su misma esencia. Dado que la metafísica es el fundamento histórico radical de la historia universal determinada sobre bases occidentales y europeas, resulta que esta última es nihilista en un sentido totalmente nuevo. Moviéndose desde la estructura-destino del mismo ser, el *nihil* del nihilismo significa que al ser se lo considera como nada. El ser no entra en la luz de su propia esencia. El ser queda excluido en el aparecer del ente como tal. La verdad del ser se escapa; es olvidada. El nihilismo sería en su esencia, entonces, una historia que concierne al ser. El no-ser-pensado tendría sus raíces, pues, en la misma esencia del ser, debiendo sustraerse el ser mismo. El ser se sustrae retirándose a su propia verdad. Este se custodia a sí mismo y, al custodiarse, se oculta» (9).

8. Heidegger, *Sentieri interrotti* (*nota Prólogo, 3) 240-241.
9. Op. cit., 242-243.

Las páginas centrales del *Fedón* constituyen la primera demostración racional de la existencia de un ser suprasensible y trascendente, que da sentido al ente sensible en todas sus formas.

Por razones que explicaré en seguida de modo detallado, estas páginas son una verdadera *magna charta* de la metafísica occidental. En efecto, aquí explica cómo, habiendo partido de la filosofía de los físicos o naturalistas y habiéndose dado cuenta de la inconsistencia de la misma, llegó al descubrimiento de la nueva dimensión del ser.

Puesto que Platón hace explicar a Sócrates el trayecto espiritual de lo sensible a lo suprasensible, muchos estudiosos se han preguntado si esto refleja la experiencia de Sócrates al menos en su punto focal, si se trata directamente de la experiencia de Platón sin más, o bien, por fin, si se trata de una mezcla inextricable de elementos socráticos y elementos platónicos. En realidad, no se trata de la descripción de un trayecto histórico, sino emblemático: Platón, tomando a Sócrates como *dramatis persona* quiere indicar, en forma paradigmática, cuál es la historia, es decir, el trayecto ideal que la mente humana debe recorrer si desea alcanzar el conocimiento de la verdad.

En la ilustración de este recorrido ideal, Platón señala expresamente dos etapas, cada una de las cuales está articulada en dos momentos: él describe detalladamente los dos momentos de la primera etapa y el primer momento de la segunda, mientras sobre el momento final de la segunda etapa ofrece sólo alusiones; no obstante, como veremos, de manera vigorosa e insistente.

Los problemas metafísicos más importantes que el hombre se ha planteado desde siempre y que siempre deberá considerar si desea dar una respuesta a la cuestión sobre el sentido de sí mismo y de las cosas, son los problemas de la *generación*, de la *corrupción* y del *ser* de las cosas, centralizados específicamente sobre la *causa* última o sobre el *principio* que está como fundamento.

Ahora bien, Platón, bajo la máscara dramatúrgica de Sócrates, que representa el filósofo por excelencia, dice que comenzó desde joven precisamente por estos problemas de fondo, tratando de resolverlos

recorriendo las vías trazadas por los primeros filósofos en la investigación de la naturaleza. Sin embargo, sobre la base de un método peculiar de este tipo de investigación, las respuestas a los problemas que conciernen la causa y los principios de las cosas resultan de carácter físico y, por lo tanto, están limitadas a la dimensión del ser físico.

La vida, por ejemplo, explicada con estos criterios, sería generada por procesos relacionados con el calor y el frío. El mismo pensamiento humano existiría en función de elementos puramente materiales: Empédocles, por ejemplo, lo explicaba en función de la sangre; Anaximandro y Diógenes de Apolonia en función del aire; Heráclito en función del fuego; Alcmeón en función del cerebro como órgano físico. De naturaleza análoga eran, finalmente, las explicaciones que los filósofos naturalistas proporcionaban acerca de los problemas relacionados con la generación y la corrupción.

De todos modos, afirma Platón, las respuestas dadas por tales filosofías no implican en absoluto una clarificación de esos problemas, sino que producen complicaciones de distinto género y, en última instancia, confusión.

Ciertamente, en la búsqueda de una respuesta a problemas como estos o análogos, los hombres a nivel pre-filosófico se colocan en gran parte en ese mismo nivel físico. El mérito de los filósofos naturalistas consiste, tal vez, en haber enriquecido tal aproximación y en haberla llevado a sus últimas consecuencias. Justamente al hacer esto, sin embargo, los filósofos naturalistas nos dan a entender, como si lo hubieran ampliado con una lupa, la inconsistencia de esos fundamentos de carácter naturalista, y más aún, materialista, sobre los que se basa la misma opinión común.

Y tal *ampliación* manifiesta la incapacidad de este tipo de investigación para explicar las cosas desde el simple nivel físico.

Consideremos tres ejemplos refinados y delicados que hace Platón.

Primero. En el plano de la opinión común se considera que el hombre *crece* solamente a causa del comer y el beber. Y con el método de la investigación física se trata de explicar que a partir de la comida provienen las carnes que van a unirse con las carnes, los huesos con los huesos y las otras partes que se unen con las distintas partes

del cuerpo que son de la misma naturaleza. De tal modo, la masa del cuerpo, de «poca» se volvería «mucha» y, en consecuencia, de «pequeño», el hombre se volvería «grande». No obstante, este reunirse en forma precisa y, en consecuencia, este juntarse de parte a parte (cada parte es pequeña) no explica en absoluto, sino que oscurece la comprensión de la causa que hace ser «grande».

Segundo. Se dice que un hombre (o un caballo) puesto al lado de otro más pequeño resulta «más grande» debido a su cabeza, la cual de por sí, sin embargo, es algo pequeño. Se dice también que el diez, comparado con el ocho, es «mayor», porque tiene además el dos que, sin embargo, por sí mismo es «menor». Se dice, además, que dos codos es más que un solo codo, en cuanto lo supera en una mitad, la que por sí misma, sin embargo, es «más pequeña». Como es evidente, con el método naturalista, no sólo no se explica la causa del *ser más grande*, sino que se oscurece nuevamente.

Tercero. Moviéndose sobre la base del método seguido por los filósofos naturalistas no se logra explicar ni siquiera el «dos» y el «uno». En efecto, según los naturalistas, sumando una unidad a otra unidad, esto es, *acercándolas y juntándolas una con otra*, se produciría el "dos". Sin embargo, según los mismos naturalistas también se obtendría el «dos» *dividiendo la «unidad»*. Si bien los procedimientos de la suma (esto es, de acercar y juntar) y el de la división (esto es, de alejar y separar) son opuestos entre sí, sin embargo, precisamente en cuanto opuestos, no se entiende cómo ellos pueden ser, en sentido verdadero, «causa» del mismo efecto. Y menos aún se puede explicar con estos procedimientos físico-mecánicos cómo se genera el *uno* y comprender, por lo tanto, cómo una cosa se convierte y es «una»; y, en consecuencia, ni siquiera es posible explicar cuál es la causa de la generación, del ser y de la corrupción de las cosas.

Notamos como en estos tres casos, Platón se refiere propiamente a aquella categoría de la *unidad* que constituirá la base de la metafísica. ¿No es contra esta que Nietzsche ha lanzado sus dardos? ¿No entendía Platón aquella *verdad del ser* que Heidegger considera sepultada en el olvido?

Entonces, las conclusiones que, adornadas con la fina ironía platónica, se obtienen en el *Fedón* acerca del primer momento de la primera etapa del recorrido del filósofo en la búsqueda del ser y de la verdad son las siguientes:

> Y no estoy convencido ni siquiera de saber [siguiendo el método de los naturalistas] cómo se genera el uno y, en una palabra, cómo se genera cualquier otra cosa, cómo se corrompe y cómo existe, quedándonos en este tipo de búsqueda. Y trato de considerar de la mejor manera posible otro tipo de investigación, dado que ya no acepto esta de ningún modo (97B).

Hacia el descubrimiento del mundo inteligible

Entre los filósofos naturalistas fue Anaxágoras el que dio a Platón una gran esperanza con su doctrina de la Inteligencia.

El filósofo de Clasómenes había afirmado que la Inteligencia es causa de todas las cosas, y esto habría podido ofrecer una solución adecuada a los problemas que estamos tratando. Pero él no logró dar a su afirmación un fundamento adecuado y una consistencia conveniente, en cuanto el método físico que aceptaba constituía todavía un obstáculo.

En verdad, afirmar que la Inteligencia causa y ordena todas las cosas debería significar lo siguiente: que esta hace que todas las cosas sean, disponiéndolas *de la mejor manera posible.* Esto mismo equivale a decir que la Inteligencia tiene una conexión estructural con el «Bien» y que no podemos dar cuenta de la función de la primera sin el segundo. Por lo tanto, para considerar correctamente la Inteligencia como causa del generarse, del perecer y del ser de las cosas, debe considerarse al mismo tiempo asimismo *el Bien como causa,* en cuanto *la Inteligencia puede obrar sólo en conexión con el Bien.*

Más aún, precisa Platón, la Inteligencia debe conocer, más allá del *Bien,* también el *Mal,* en cuanto la ciencia de lo mejor y de lo peor es la misma y el Bien es superación estructural del Mal. Anaxágoras habría tenido que explicar, pues, el cosmos y todos sus fenómenos en función de los nexos dialécticos de la Inteligencia con

lo mejor y lo peor, mostrando *cómo los distintos fenómenos nacieron, precisamente, como superación de lo peor en función de lo mejor:*

> En efecto, yo nunca habría creído que quien sostuviera que estas cosas son ordenadas por la misma Inteligencia, atribuyese a ellas otra causa que no sea esta misma, es decir, que lo mejor era que fueran tal como son. En suma, yo creía que él asignando la causa a cada cosa en particular y a todas en común, habría explicado lo que es mejor para cada una de ellas y lo que es mejor para el conjunto. ¡Y por ninguna razón del mundo habría renunciado yo a estas esperanzas!
>
> Tomé sus libros, pues, con la mayor solicitud y los leí lo más rápidamente posible para poder conocer con la mayor prontitud posible lo mejor y lo peor (*Fedón,* 98A-B).

Anaxágoras introdujo, por cierto, la Inteligencia, pero no supo atribuirle el papel adecuado. En lugar de asignar la causa al Bien, que habría explicado la función causal de la Inteligencia, continuó asignando el papel de causa a los elementos físicos, es decir, al aire, al agua, al fuego y a la tierra.

La verdadera causa y la concausa material de las cosas

He aquí el nuevo horizonte que Platón nos está abriendo: si estos elementos materiales son necesarios para generar la constitución de los varios fenómenos del universo, están, de todos modos, muy lejos de ser suficientes: ellos no son la *causa verdadera,* sino solamente una concausa material.

Quien confunde la «*verdadera causa*» con la «*concausa material*» en la explicación de los fenómenos comete un error estructural. Cometería el mismo error quien sostuviera que Sócrates hace todo lo que hace con la inteligencia, pero pretendiera explicar la «causa» por la que Sócrates fue a la cárcel y rechazó escaparse sólo en función de los órganos corpóreos locomotores, esto es, de sus piernas, de sus huesos y de sus nervios y, haciendo referencia sólo a cosas como estas, omitiera totalmente hacer referencia a la que ha sido, en cambio, la *verdadera causa*: la elección de Sócrates de lo que es justo y de lo mejor (vale decir, del Bien), hecha con su inteligencia. Es eviden-

te, en efecto, que si Sócrates no tuviera los órganos físicos no podría hacer las cosas que hace; sin embargo, él obra *mediante esos órganos* como concausa instrumental, pero no como causa verdadera y última. La causa verdadera y real es la inteligencia de Sócrates, que elige la justicia y que, por lo tanto, obra en función de lo mejor, es decir, del Bien.

Por consiguiente, concluye Platón, la Inteligencia cósmica y los elementos físicos no son suficientes para «unir» las cosas: es necesario alcanzar aquella dimensión que nos lleva al conocimiento de la «verdadera causa» con la cual la Inteligencia se conecta estructuralmente.

Esta es la dimensión de lo inteligible, que puede ser alcanzada solamente con un tipo de método diferente al de los físicos, situándose en un plano diferente; es aquello que Platón afirma haber alcanzado con la «segunda navegación», que constituye el grandioso y emblemático símbolo del filosofar metafísico.

Leamos este texto clave (con el que ya nos hemos encontrado en el capítulo 9):

> Esto [a saber, el relacionar la inteligencia con los elementos físicos y no con lo mejor, o sea, con el Bien] significa no ser capaz de distinguir que una cosa es la causa verdadera y otra aquello sin lo cual la causa verdadera jamás habría podido ser causa. Y me parece que la mayoría, andando a tientas en tinieblas, usando un nombre que no le corresponde, llaman de esta manera al medio, como si fuese la causa misma. Y es este el motivo por el cual uno, poniendo en torno a la tierra un torbellino, supone que esta permanece firme por efecto del movimiento del cielo, mientras que otro la coloca bajo el aire, como yo sostengo, como si la tierra fuese como una amasadera plana. Pero la fuerza por la cual la tierra, el aire y el cielo tienen ahora la mejor posición que pudiesen tener, esto no lo buscan, ni creen que haya una potencia divina, sino que creen haber encontrado un Atlas más poderoso, más inmortal y más capaz de sostener el universo, y no creen en absoluto que el bien y lo conveniente sean aquello que verdaderamente relaciona y mantiene en unidad. Con el mayor de los placeres me habría hecho yo discípulo de cualquiera, a fin de poder aprender cuál es esta causa; pero, como he quedado privado de ella y no me fue posible descubrirla ni aprenderla de otros; y bien, ¿quieres que te exponga, oh Cebes, la segunda navegación que emprendí para ir en búsqueda de esta causa?» (99B-D).

La «segunda navegación» como símbolo de acceso a lo suprasensible

«Segunda navegación» (*deúteros ploûs*) es una metáfora deducida del lenguaje marinero,[10] y su significado más obvio parece ser el proporcionado por Eustacio, quien, haciendo referencia a lo dicho por Pausanias, nos explica lo que sigue: «Se llama *segunda navegación* a la que uno emprende cuando, hallándose sin viento, navega con los remos».

Esta explicación, tal como los estudiosos han establecido desde hace tiempo, es confirmada por Cicerón, quien opone al método del *pandere vela orationis* el método de *dialecticorum remis propellere.*

Ahora bien, la «primera navegación», realizada por Platón con las velas al viento, correspondería a las investigaciones realizadas por él siguiendo a los naturalistas y su método; la «segunda navegación» hecha con los propios remos y, en consecuencia, mucho más fatigosa y difícil, corresponde al nuevo tipo de método que Platón introduce, que conduce a la conquista del mundo suprasensible.

Entonces, las velas al viento de los físicos eran los *sentidos* y las *sensaciones*; los remos de la «segunda navegación» son los razonamientos y los postulados racionales.

He aquí el texto de Platón que introduce a su «segunda navegación»:

> Después de esto, puesto que estaba cansado de investigar las cosas [con el método de los filósofos naturalistas], creí que debía estar muy atento a fin de que no me sucediera lo que sucede a quienes estudian el sol cuando hay un eclipse, porque algunos se arruinan los ojos, si no observan su imagen reflejada en el agua o en alguna otra cosa de ese tipo. En esto pensé y tuve miedo de que también mi alma se enceguecièra completamente, mirando las cosas con los ojos y tratando de cogerlas con cada uno de los otros sentidos. Creí, por este motivo, que debía recurrir a ciertos postulados y considerar en estos la verdad de las cosas que son. Tal vez, en un cierto sentido, la comparación que ahora te hago no es adecuada, ya que no admito que quien considere las cosas a la luz de estos postulados las con-

10. Cf. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone* (*nota c.3, 13), 147-158.

sidere en imágenes en mayor medida que quien las considera en la realidad. De todos modos, me dirigí en esta dirección y, paulatinamente, tomando como base el postulado que consideraba más sólido, juzgué verdadero lo que concordaba con éste, tanto en lo que respecta a las causas cuanto en lo que respecta a las otras cosas, y aquello que no concordaba, lo juzgué como no verdadero» (99D-100A).

Las imágenes que utiliza Platón son muy difíciles de entender de manera exacta y, por lo tanto, es preciso aclararlas en detalle.

El sol con los eclipses indica la realidad sensible. Antes de este pasaje, Platón ya había explicado que las realidades sensibles son débiles e inferiores respecto de las otras realidades no sensibles, a las que se parecen, pero de manera defectuosa. Evidentemente, el sol no eclipsado considerado en sí y por sí simbolizaría esas otras realidades no sensibles de las cuales Platón nos hablará inmediatamente.

Los ojos, más allá de la misma palabra, hay que interpretarlos como símbolo de todos los sentidos. La imagen del sol eclipsado que se refleja en el agua indica, *en cambio,* los razonamientos o los postulados que son mucho más seguros que las sensaciones.

La ceguera del alma, provocada por la visión directa del sol eclipsado con los ojos simboliza, como Platón dice expresamente, el efecto engañoso provocado por los sentidos sobre quien aspira al conocimiento verdadero: en efecto, los sentidos no aclaran sino que oscurecen las cosas.

De este modo, el mensaje que Platón quiere comunicar es claro: el tipo de método usado por los pensadores naturalistas, relacionado con los sentidos, *no aclara sino que oscurece el conocimiento.* El nuevo método deberá fundarse, por lo tanto, sobre *logoi,* y deberá tratar de entender mediante ellos la verdad de las cosas.

¿Y en qué consiste la «verdad de las cosas»?

–Quiero explicarte con mayor claridad las cosas que digo, porque creo que tú ahora no me comprendes.

–¡No, por Zeus! –respondió Cebes–, ¡no demasiado!

–Ahora bien –continuó Sócrates– con esto no digo nada nuevo, sino que afirmo las cosas de siempre como en otras ocasiones y como las repito incluso en el razonamiento precedente. Me preparo, en efecto, a mostrarte cuál es aquella forma de causa que he elaborado y, por tanto, vuel-

vo nuevamente sobre las cosas sobre las se ha hablado muchas veces y comienzo por ellas, partiendo del postulado de que existe algo bello en sí y por sí, algo bueno en sí y por sí, algo grande en sí y por sí, etc. [...]. Observa, entonces, si las consecuencias que se siguen de este postulado te parecen las mismas que a mí. Yo creo que, si existe alguna cosa que sea bella, además de lo bello en sí, no será bella por otra razón sino porque participa de lo Bello en sí. Y así digo de todas las demás cosas. ¿Estás de acuerdo sobre esta causa?

–Estoy de acuerdo –respondió.

–Por lo tanto, no comprendo ni puedo reconocer ya las otras causas, las de los sabios. Y si alguno me dice que una cosa es bella por su color vivo, por su figura física o por otras razones de este tipo, yo mando todas estas cosas a paseo, porque en todas esas cosas pierdo la cabeza. Y tengo para mí simplemente sólo esto, en forma tosca y quizá ingenua: no existe otra razón que haga que esa cosa sea bella sino la presencia o la comunión de la belleza en sí, o como sea el modo en que tenga lugar esta relación. En efecto, no quiero insistir ahora acerca del modo en el que esta relación tiene lugar, sino simplemente en afirmar que todas estas cosas son bellas por la Belleza. Esta me parece la respuesta más segura que debo darme y dar a los demás; y pienso que, aferrándome a ella, no podré caer jamás y que es seguro, tanto para mí y cuanto para los demás, responder que las cosas bellas son bellas por la Belleza. ¿No te parece también a ti?

–Me parece.

–¿Y no te parece incluso que todas las cosas grandes son grandes y que las mayores son mayores por la Grandeza, y que las cosas menores son menores por la Pequeñez?

–Sí.

–Y si alguno afirma que uno es más grande que otro por su cabeza y que el más pequeño lo es igualmente por esto, no lo admitirías, sino que sostendrías firmemente que tú no admites que una cosa sea más grande que otra por ninguna otra razón sino por la Grandeza; [...] y que el más pequeño no sea más pequeño por ninguna otra razón sino por la Pequeñez. Y dirías esto, temiendo que, si dijeras que alguno es más grande o más pequeño por su cabeza, no se te objetara, en primer lugar, que es imposible que por la misma cosa, el mayor sea mayor y el menor sea menor, y después, que es imposible que por la cabeza, que es pequeña, el mayor sea mayor, ya que sería realmente un portento que una cosa fuera grande a causa de una cosa que es más pequeña. ¿O no temerías tú estas objeciones?

–Sí, dijo Cebes riendo.

–¿Y no temerías afirmar también –añadió Sócrates– que el diez es más

que el ocho por el dos y que supera al ocho a causa de esto, y no, *en cambio,* a causa de la cantidad? ¿Y que dos codos es mayor, por una mitad, que un solo codo y no, *en cambio,* por la grandeza? Se trata siempre del mismo temor que antes.

–Ciertamente – respondió.

–Y entonces, ¿no serías cauteloso al decir que, agregando uno a uno, o bien, dividiendo el uno, la suma o la división son la causa que convierte el uno en dos? ¿Y no gritarías en voz alta que tú no sabes cómo puede generarse en modo alguno otra cosa, sino participando cada cosa en la esencia peculiar en la que cada una participa y que, en el caso en cuestión, tú no tienes otra causa para explicar la generación del dos sino esta, vale decir, la participación en la dualidad, y que, además, deben participar en esta dualidad las cosas que quieren convertirse en dos, así como de la unidad lo que desea ser uno? Y mandarías a pasear estas divisiones, estas sumas y todas las otras ingeniosas invenciones, permitiendo que las usen en sus respuestas quienes son más sabios que tú. Tú, al contrario, temiendo, como dice el dicho, tu sombra y tu inexperiencia, responderás en el modo en que hemos afirmado, apoyándote en la solidez de este postulado (100A-101D).

He aquí, pues, la nueva orilla alcanzada por Platón con su «segunda navegación»: *el descubrimiento de la existencia de dos planos del ser, esto es, el descubrimiento de que más allá del plano del ser fenoménico (sensible y físico) existe también el plano del ser metafenoménico (metasensible, metafísico),* que sólo se puede comprender con los *logoi,* dado que es puramente inteligible.

En síntesis, podemos decir que el núcleo teorético de la «segunda navegación» consiste en el paso del ser sensible al ser suprasensible y en la consiguiente introducción de una causa no física (es decir, *meta-física*) a fin de explicar precisamente el ser físico y liberarlo de las contradicciones en las cuales caería si fuera abandonado a sí mismo.

Es innegable, por lo tanto, que la «segunda navegación» platónica constituye una conquista que marca, en cierto sentido, la *etapa más importante en la historia del pensamiento occidental,* e inaugura la metafísica en el sentido más elevado y perfecto.

Todo el pensamiento occidental estará condicionado en modo decisivo e irreversible por la distinción platónica, tanto cuando y en la medida en que la acepte, cuanto en la medida en que *no* lo haga.

En efecto, en este último caso deberá justificar polémicamente su no aceptación y quedará condicionado por esta polémica.

En verdad es con la «segunda navegación» platónica y *sólo* después de ella que se puede hablar de «corpóreo» e «incorpóreo», de «sensible» y «suprasensible», de «empírico» y «metaempírico», de «físico» y «suprafísico».

Sólo a la luz de estas categorías teóricas, los pensadores anteriores (y con mayor razón los posteriores, que las negaron) son considerados «materialistas». La «naturaleza» y el «cosmos físico» no son más *la totalidad de las cosas que son, sino solamente la totalidad de las cosas que aparecen.* La filosofía ha alcanzado con Platón *el mundo inteligible, es decir, aquella esfera de realidades que no son sensibles, sino sólo pensables.*

Y lo que es pensable, si es pensado coherentemente, tiene que *ser*; ya Parménides[11] decía:

> La misma cosa es pensar y ser (28 B 3 Diels-Kranz).

Y más aún:

> Lo mismo es el pensar y aquello en función de lo cual existe el pensamiento, porque sin el ser en el que se expresa, no encontrarás el pensar. En efecto, ninguna cosa es o será fuera del ser (28 B 8vv. 34-37 Diels-Kranz).

Platón, durante toda su vida, no se cansó de afirmar contra sus predecesores y contra muchos de sus (me siento tentado de decir: de nosotros) contemporáneos este descubrimiento fundamental, verdaderamente revolucionario, que podemos expresar con una fórmula inspirada a la célebre frase de Shakespeare: *¡existen muchas más cosas en el cielo y en la tierra que cuantas conoce vuestra filosofía limitada a la dimensión de lo físico!*

En efecto, el mundo inteligible es para Platón mucho más complejo que cuanto resulta de sus solos escritos. El descubrimiento del mundo de las Ideas, como ha sido reconocido desde hace tiempo –Hegel, entre los primeros–, marca una etapa esencial en la historia del pensamiento humano. Sin embargo, Platón situaba los Principios

11. En base a la versión italiana de G. Reale [*N. del E.*]. Véase G. Reale, *Storia della filosofia antica,* vol. I (*nota c.4, 4), 122.

Primeros y Supremos por encima de las Ideas y, según su pensamiento, tenían que ser dos: el Uno (del que deriva el Bien) y la Díada indefinida de grande-y-pequeño (del cual derivan la multiplicidad, el desorden y el mal).

Pero antes de ilustrar estos dos principios, a modo de intermedio y de prólogo del segundo momento de la segunda etapa de la «segunda navegación», me parece oportuno referir algunas reflexiones de Morin, quien, tal vez sin saberlo, ha recogido la gran tesis platónica de la estructura bipolar de los Principios Primeros y Supremos.

La estructura bipolar

Morin es, con certeza, un antimetafísico, un filósofo demasiado comprometido con las ciencias empíricas. No obstante, algunas veces ofrece excelentes consideraciones, de profundidad ontológica y metafísica.

He aquí una de ellas: «Las preguntas fundamentales son rechazadas como preguntas generales, esto es, vagas, abstractas, no operacionales. La pregunta originaria que la ciencia había arrebatado a la religión y a la filosofía para hacerla propia, la pregunta que justificaba su ambición de ciencia: "¿Qué es el hombre; qué es el mundo; qué es el hombre en el mundo?", la ciencia la devuelve hoy a la filosofía, siempre incompetente a sus ojos a causa de su alcoholismo especulativo, y la devuelve a la religión, siempre ilusoria a sus ojos por su inveterada mitomanía. La ciencia abandona toda pregunta fundamental a los no científicos, que habían sido descalificados *a priori*. Esta tolera que sus grandes dignatarios se eleven a ciertas alturas meditativas sólo a la edad de la pensión, mientras los jóvenes de delantal blanco se burlan entre sus alambiques».[12]

La verdad es esta: hoy han desaparecido en la ciencia la claridad y la seguridad. Se abren camino lo oscuro y lo incierto y predomina, eventualmente, *la crítica a la seguridad misma.*

12. Morin, *Il metodo: ordine, disordine, organizzazione* (*nota c.9, 8), 16.

La vía de la investigación científica parece hoy la vía de la incertidumbre.

Pero Morin considera, no obstante, que el carácter corrosivo del *caos* y del *desorden* en el universo *choca contra la evidencia de la evolución física, biológica y antropológica*: «La evidencia ontológica del orden y de la organización se encuentra invertida desde el momento en que se ha establecido que los estados de orden y de organización no son degradables sino improbables. El problema no es ya: ¿por qué existe el desorden en el universo, aunque reine el orden universal? El problema es: ¿por qué existe el orden y la organización en el universo? El orden y la organización, antes que constituir evidencias ontológicas, se vuelven problema y misterio: deben ser explicados, justificados, legitimados».[13]

He aquí un pasaje, el más bello tal vez que haya leído hasta ahora sobre esta temática: «El universo está hecho pedazos. En consecuencia, los descubrimientos astronómicos de 1923 a hoy se articulan para presentarnos un universo cuya expansión es el fruto de una catástrofe primigenia que tiende a una dispersión infinita. La grandiosa programación de la gran danza estelar se ha transformado en una fuga generalizada. Más allá del orden provisorio de nuestra pequeña periferia galáctica, el cual había sido considerado como el orden universal y eterno, se producen diversos hechos inauditos, que comienzan a presentarse sobre nuestros télex: fulgurantes explosiones estelares, colisiones de astros, choques de galaxias. Descubrimos que la estrella, lejos de ser la esfera perfecta que emite señales en el cielo, es una bomba de hidrógeno con retardador, un motor en llamas; nacida con la catástrofe, ésta explotará tarde o temprano catastróficamente. El cosmos se quema, se revoluciona, se descompone. Nacen galaxias, otras galaxias mueren. No poseemos más un universo razonable, ordenado, adulto, sino algo que parece estar todavía en los espasmos del Génesis y ya también en las convulsiones de la agonía». El desorden se posesiona así del «trono que ocupaba el orden».[14]

13. Op. cit., 47.
14. Op. cit., 50-51.

Estas son las conclusiones que Morin obtiene: *desorden y orden cooperan; y todo lo que es, nace de esta cooperación.*

El universo se organiza precisamente en el proceso de desorganización: «Es posible, pues, explorar la idea de un universo que constituye su orden y su organización en la turbulencia, en la inestabilidad, en el desvío, en la improbabilidad, en la disipación energética».[15]

Y, recuperando una idea de René Thom, Morin afirma: «La idea fundamentalmente compleja y rica que Thom nos propone es la de conectar toda morfogénesis o creación de forma a una rotura de forma o catástrofe. *Nos permite leer, pues, en los mismos procesos la desintegración y la génesis.* La idea metamórfica, la catástrofe, no se identifica con un principio absoluto, dejando abierto el misterio de lo ignoto a-cósmico o protocósmico. Ella implica la idea de evento y de cascada de eventos. Ella comprende, lejos de excluirla, la idea del desorden, aunque de manera genética, puesto que la rotura y la desintegración de una vieja forma es, al mismo tiempo, el proceso constitutivo de una nueva. Ella contribuye a hacer posible la comprensión de que la organización y el orden del mundo se edifican en y por medio del desequilibrio y de la inestabilidad».[16]

Pero lo que me urge poner de relieve es lo siguiente: tal dinámica relacional y dialéctica del orden y del desorden es justamente la misma que se encuentra en la base de la sabiduría griega con los consiguientes resultados positivos, y, en particular, como ya he dicho, en el ámbito del platonismo, en el cual la estructura bipolar es el fundamento metafísico de cada nivel de la realidad.

15. Op. cit., 53.

16. Op. cit., 56. Para una presentación no técnica de las ideas de Thom remito a K. Pomian, "Catastrofi", en: *Enciclopedia,* vol. 2, Einaudi, Torino 1977, 789-803.

El resultado de la «segunda navegación»: el descubrimiento de los Principios Primeros y Supremos

La teoría platónica de los dos primeros Principios Supremos constituye el resultado de la «segunda navegación».

En la segunda mitad del siglo XX, los estudiosos de Platón han hecho notables progresos y resuelto numerosos problemas que, en el pasado, ateniéndose únicamente a los diálogos, quedaban irresueltos. Se ha comprendido, por fin, la manera de interpretar los varios tipos de mensajes comunicativos de Platón, quien vivió en una época en la que se estaba cumpliendo una revolución cultural con triunfo de la *escritura* como medio de comunicación sobre la *oralidad* que, *sin embargo,* había dominado en el pasado.

La posición asumida por Platón es, sintéticamente, la siguiente: el filósofo puede confiar a la escritura muchos mensajes, pero no aquellos que para él constituyen las «cosas de mayor valor», vale decir, las últimas verdades. La escritura es un juego sublime, pero precisamente un juego, en el que el filósofo no se empeña. El filósofo escribirá seguramente muchas cosas sobre rollos de papel, pero confiará las cosas de mayor valor solamente a la oralidad dialéctica, es decir, las escribirá en las almas de los hombres.

Sus discípulos directos, con Aristóteles a la cabeza, nos informan que Platón profesó «doctrinas no escritas» que reservó ni más ni menos a la oralidad dialéctica, esto es, a sus lecciones en la Academia.

Me he extendido ampliamente sobre esta cuestión en mi escrito *Per una nuova interpretazione di Platone*, y a este remito al lector que quiera disponer de todas las pruebas y documentos necesarios. Me limito a señalar ahora, en pocas líneas, los contenidos de las «doctrinas no escritas», para focalizar el problema que estamos tratando.

La primera notable ganancia de la «segunda navegación», como ya hemos referido, es el descubrimiento de un nuevo tipo de «causa»: el ser puramente inteligible de las Ideas. La explicación de todas las cosas avanza de la existencia de estas realidades en función de tales entes inteligibles y de la exclusión de lo que es sensible y material a la consideración de la «verdadera causa», y, por lo tanto, a la reduc-

ción de lo sensible a la condición de medio o instrumento mediante el cual opera la verdadera causa.

En consecuencia, no se explicarán las cosas bellas con los elementos físicos (colores, figuras y cosas semejantes), sino en función de la Belleza en sí (la Idea de lo Bello), ni se explicarán las cosas grandes y pequeñas sobre la base de algunos elementos de las cosas físicas (comparados entre sí), sino en función de la Grandeza-en-sí (la Idea de lo Grande) y de la Pequeñez-en-sí (la Idea de lo Pequeño); se explicará que el diez no es más que el ocho a causa del dos, sino más bien a causa de la pluralidad (Idea de Pluralidad); no se explicarán el modo en que se obtiene el dos y el uno mediante las operaciones «físicas» de «divisiones» y de «sumas», sino más bien mediante la participación en la Idea de Dos y en la Idea de Uno.

En general, la primera etapa de la «segunda navegación» consiste, pues, en tomar como base el postulado más sólido a partir del cual se admiten las realidades inteligibles como «verdaderas causas» y se consideran, en consecuencia, como verdaderas aquellas cosas que concuerdan con este postulado y como no verdaderas aquellas que no concuerdan con el mismo (y, por lo tanto, se niega el papel de «verdaderas causas» a las realidades puramente físicas).

En este punto termina la primera etapa de la «segunda navegación» la cual no manifestaría ciertamente el pensamiento de Platón en su plenitud si el argumento se detuviese aquí mismo.

Su conclusión, sin embargo, deberá efectuarse en el ámbito de la oralidad dialéctica, y no en el ámbito de los escritos, por las razones explicadas anteriormente, en cuanto el filósofo, según Platón, no debe poner por escrito las cosas que él considera de «mayor valor».

Aun así, Platón ha dejado toda una serie de referencias alusivas a las doctrinas no escritas destinadas a aquellos lectores que las conocían en cuanto habían frecuentado sus lecciones, y que nosotros podemos reconstruir en la actualidad gracias a los testimonios de sus discípulos directos.

Precisamente en el *Fedón* se encuentran no pocas de esas alusiones en relación a la «segunda navegación».

Si alguno atacara el postulado mismo sobre el que se funda la teoría de las Ideas, ¿qué se deberá hacer?

La respuesta que da Platón es la siguiente. Antes de refutar las objeciones, se deberán someter a examen todas las consecuencias que derivan del postulado, a fin de establecer si concuerdan entre sí. Y para justificar el postulado, se deberá buscar un postulado aún más elevado, y así se deberá proceder hasta obtener el postulado adecuado, es decir, aquel que no tenga ya necesidad de un postulado ulterior:

> Entonces, si alguno quisiera detenerse en ese mismo postulado, déjalo hablar y no le respondas hasta que hayas considerado todas las consecuencias que de él se derivan a fin de ver si concuerdan o no entre sí. Posteriormente, cuando debas dar cuenta del mismo postulado, deberás dar razón de él procediendo de la misma manera, esto es, poniendo un postulado ulterior, el que te parezca mejor entre aquellos que son más elevados, y así sucesivamente, hasta que llegues a algo adecuado (101D-E).

Y, como si esto no fuera suficiente, el procedimiento argumentativo íntegro del diálogo, basado casi exclusivamente en el postulado de las Ideas, concluye afirmando lo siguiente:

> Verdaderamente, dijo Simias, ni siquiera yo tengo motivo para no creer [en la doctrina de la inmortalidad del alma fundada sobre la teoría de las Ideas], en base a lo que se ha dicho; sino que, por la magnitud del argumento sobre el que discutimos y por la desconfianza que nutro en la debilidad humana, me siento obligado a mantener todavía en mi interior un poco de duda ante las cosas que se han afirmado.
>
> –No sólo dices bien, oh Simias, sino que además haces bien a decirlo –respondió Sócrates-. Y el postulado que antes hemos puesto deberá ser examinado todavía con mayor precisión, aunque os parezca digno de fe. Y si lo profundizáis dialécticamente cuanto conviene, como creo, lo entenderéis en la medida en que un hombre lo puede comprender. Y si esto queda claro, entonces, no deberéis buscar nada más allá (107D).

No son las «Ideas», sino sólo los «Principios Supremos» los que pueden constituir aquello que, una vez alcanzado, no necesita que se busque algo aún más elevado.

No obstante, desde el momento en que esta exégesis sigue dejando todavía perplejos a muchos estudiosos, es mejor leer una declaración de Sexto Empírico que confirma lo dicho.

Existen realidades que son anteriores con respecto a los cuerpos

y que son causas del ser de los cuerpos; pero esto no significa que ellas sean *las causas primeras y supremas.*

> Consideremos, por ejemplo, cómo las Ideas, que según Platón son incorpóreas, preexisten a los cuerpos y cómo cada cosa que se genera lo hace sobre la base de relaciones con aquellas. Ahora bien, no obstante lo dicho, las ideas no son los principios primeros de las cosas.[17]

¿Cuáles son, entonces, estos *Principios* primeros y supremos?

La estructura bipolar de Unidad y Multiplicidad según Platón

Según Platón, los Principios Primeros y Supremos eran el Uno, fuente de todo bien y la que, con el lenguaje esotérico, él llamaba la Díada o Dualidad indefinida de grande y pequeño, de exceso y defecto, con la cual se relaciona el mal.

Leamos dos declaraciones. La primera es de Alejandro de Afrodisia (que toma sus informaciones de Aristóteles):

> Platón, convencido de haber demostrado que lo igual y lo desigual son principios de todas las cosas (en efecto, él trataba de reducir todas las cosas a estos principios como a los más simples), atribuyó lo igual a la unidad y lo desigual al exceso y al defecto: la desigualdad está precisamente en dos cosas, esto es, en lo grande y en lo pequeño, que son respectivamente aquello que es por exceso y aquello que es por defecto. Por esto, Platón la llamó también Dualidad indeterminada, porque ni uno ni otro, es decir, ni lo que excede ni lo que es excedido son, en cuanto tal, determinados, sino indeterminados e indefinidos.[18]

La segunda declaración es de Hermodoro, un amigo de Platón, y Simplicio la toma de Porfirio, quien la tomaba, a su vez, de un libro de Dercílides:

17. Sexto Empírico, *Adv. mathematici* X, 258 = *Sextus Empiricus* III (=*The Loeb Classical Library* 311), London-Cambridge 1968 (=1936), 336-7. (Traducción en base a la versión italiana de G. Reale [*N. del E.*]). Véase Reale, *Storia della filosofia antica,* vol II, Milano [8]1991, 106.

18. Alejandro de Afrodisia, *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria* (A. Hayduck), Berlin 1891, 51 (16-30) (en base a la versión italiana de G. Reale [*N. del E.*]).

Dado que Aristóteles afirma muchas veces que Platón dice que la materia es lo grande y lo pequeño, se ha de saber que Porfirio testifica que Dercílides, en el libro undécimo de la *Filosofía de Platón,* en el que se desarrolla un tratado de esta materia, cita un texto de Hermodoro, amigo de Platón, tomado del tratado que escribiera y dedicara a Platón, en el que se pone de manifiesto que Platón puso la materia en el ámbito de lo indefinido e indeterminado, y que la explicó partiendo de aquellas cosas que admiten lo más y lo menos, entre las cuales se cuentan, una vez más, lo grande y lo pequeño.[19]

La acción del Uno-Bien sobre la Díada de lo indeterminado, o del exceso, del defecto y del desorden, produce una suerte de determinación ontológica y de definición de lo ilimitado, indeterminado e indefinido (exceso y defecto). El ser que se origina es *una suerte de síntesis que se manifiesta como unidad-en-la-multiplicidad, desorden encaminado hacia el orden.*

El Uno-Bien se encuentra por encima del ente; la Díada indefinida de exceso y defecto se encuentra, al contrario, en cierto sentido por debajo del ser.

Pero este lenguaje esotérico hace muy difícil su comprensión adecuada a nivel sintético. Por el contrario, es mucho más simple el lenguaje que Platón utiliza en el *Timeo* cuando trata la problemática cosmológica haciendo referencia al «orden» y al «desorden» y a sus relaciones dialógicas, evocadas también por Morin.

He aquí un primer texto, muy claro, de Platón:

La generación de este cosmos se ha producido como mezcla constituida por una combinación de necesidad y de inteligencia. Y puesto que la inteligencia dominaba la necesidad por medio de la persuasión para conducir hacia lo óptimo la mayor parte de las cosas que se generaban, de este modo y por tales razones, este universo fue constituido desde el principio por medio de la necesidad dominada por la persuasión inteligente (48A).

Por lo tanto, el cosmos es, según Platón, la relación dinámica de principios opuestos y, especialmente, la transformación del principio del desorden en orden:

19. Simplicio, *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor ... commentaria* (Diels), 2 vols. I: *priores.* II: *posteriores,* Berlin 1958, 247 ss (en base a la versión italiana de G. Reale [*N. del E.*]).

> Antes de esto, todas las cosas se encontraban sin razón y sin medida, pero cuando el dios comenzó a ordenar el universo, el fuego, la tierra, el aire y el agua tenían, algún indicio de sí, aunque se encontraran en la condición en la que es natural que cada cosa se encuentre cuando el dios está ausente. Estas cosas que se encontraban, pues, en este estado, él las modeló, en primer lugar, con formas y con números. Que el dios constituyó estas cosas del modo más bello y mejor posible a partir de una condición de las mismas que no era así en absoluto, también esto queda firme para cada cosa como dicho de una vez por todas (53A-B).

Pero *el dios* de Platón no es el Orden, sino mejor aún el Ordenador, vale decir, la Inteligencia que hace descender el orden en el desorden, plegando y subyugando el desorden en la medida de lo posible, para que el universo se convierta en «cosmos» que en griego significa «orden». Estas son las conclusiones que obtiene Platón:

> Pero al Hacedor y Padre de este universo es muy difícil de encontrar y, después de haberlo encontrado, es imposible decirlo a todos. Y esto es lo que se debe indagar del universo: observando según qué modelo ha realizado el universo quien lo haya fabricado, si según el modelo que es siempre del mismo modo e idéntico, o según el que ha sido generado. Pero si este mundo es bello y el Artífice es bueno, es evidente que Él ha mirado el modelo eterno; y si, al contrario, el Artífice no es tal, lo que a nadie está permitido aseverar, ha mirado al modelo generado. No obstante, es a todos evidente que Él ha observado el modelo eterno: en verdad, el universo es la cosa más bella que haya sido generada y su Artífice es la mejor de las causas (28C-29A).

Este es el significado de fondo del mensaje platónico: *el cosmos no ha nacido sino del orden impreso en el desorden* y es el más perfecto posible, aunque el desorden no quede del todo domado, puesto que quedan abiertas algunas brechas en las consecuencias negativas del devenir.

Y orden (unidad) y desorden (multiplicidad desorganizada de exceso-defecto) constituyen precisamente estructuras bipolares constantes a todo nivel.

El dios platónico es, ni más ni menos, la potencia de la Inteligencia que garantiza la estructura dialéctica de la multiplicidad en todo sentido:

> [Él] posee en medida adecuada la ciencia y, al mismo tiempo, el poder de mezclar muchas cosas en unidad y de separarlas nuevamente de su unidad en muchas cosas; sin embargo, no existe ningún hombre en este momento que sepa hacer ni una cosa ni la otra, ni jamás existirá en el futuro (68D).

Y no existe ningún hombre que por su propia cuenta, esto es, tomándose a sí mismo como medida de todas las cosas, sepa hacer ni siquiera de lejos aquello que el dios hace.

Pero el dios platónico, después de haber creado los dioses, les ha señalado el modelo, es decir, los ha exhortado a imitar la potencia con la que él mismo ha actuado en la creación del cosmos, a fin de producir unidad en la multiplicidad y poner orden en el desorden. Y se ha comportado del mismo modo con las almas de los hombres.

Y quisiera concluir este último capítulo con una profundización de este punto.

El Bien y el Mal, el Orden y el Desorden a nivel antropológico y ético-político

Nietzsche rechazaba de modo exasperado, como hemos visto, toda demarcación entre Bien y Mal, y el nihilismo se manifestaba en todas sus formas y variantes precisamente en la negación de esta distinción o, de todos modos, en la pérdida del sentido fundamental del Bien y del Mal. Sin embargo, Platón, con su «segunda navegación», logró fundamentar los valores con la teoría de las Ideas y de los Principios. Quisiera precisar aquí en qué sentido él entiende el Bien y cómo se explica el dominio del bien sobre el mal a nivel antropológico y ético-político.

El hombre puede actuar el Bien imitando al Demiurgo, vale decir, haciendo exactamente aquello que este ha hecho en la creación del cosmos: poner orden en el desorden, unidad en la multiplicidad desordenada según el exceso y el defecto.

Leamos un texto base que ha sido olvidado muy a menudo por los estudiosos:

–¿No es éste, pues, el punto por el cual debemos comenzar para estar de acuerdo, esto es, preguntarnos cuál es el máximo bien al cual el legislador debe mirar cuando fija las leyes para la ordenación de la Ciudad y cuál es el máximo mal; y ver, por lo tanto, si esto que ahora se ha tratado corresponde a la huella del bien y no a aquella del mal?

–Perfectamente –dijo.

–¿Y creemos que pueda existir un mal peor para la Ciudad que aquel que la divide, haciendo muchas en lugar de una? ¿Y qué bien mayor puede existir que aquel que la mantenga unida y la haga una? (*República,* V 462 A-B).

Por consiguiente, según Platón, el Estado perfecto debería ser aquel que mejor lograra *poner unidad en la multiplicidad dispersora en su justa medida, es decir, orden en el desorden*; los Estados corruptos son, al contrario, aquellos en los que prevalece progresivamente *la multiplicidad dispersora sobre la unidad, es decir, el desorden sobre el orden* (prevalece la escisión diádica hasta alcanzar límites extremos).

Es precisamente la ocasión propicia para recordar que alcanzar esta *unidad,* esto es, poner orden según la justa proporción en el desorden de la antítesis diádica, implica la actuación de aquella *justa medida* que Platón destaca como tema y desarrolla en el *Político.*

Poner orden en el desorden consiste exactamente en la realización adecuada del Bien que es la *Medida Suprema de todas las cosas.*

Aristóteles, en un diálogo perdido que llevaba el mismo título que el platónico: *Político,* explicitaba de modo correcto la definición que Platón daba del Bien en sus doctrinas no escritas.

El Bien es la medida perfectísima de todas las cosas.[20]

En síntesis: Bien = Uno = Medida Suprema de todas las cosas.

La misma definición aristotélica de las virtudes éticas como *mesura,* vale decir como justo medio entre los extremos, no es otra cosa que la aplicación de estos conceptos en modo perfecto.

20. Aristóteles, *Político,* fr. 2 Ross (en base a la versión italiana de G. Reale [*N. del E.*])

He aquí, pues, el tratamiento para uno de los más grandes males del hombre de hoy. En efecto, actualmente, el hombre *tiende a dividirlo todo*: la división del átomo que ha pulverizado su unidad podría ser tomada como imagen metafórica y emblemática.

Esto se ha producido no sólo a nivel político: división de clases, partidos, corrientes, etc., sino también a nivel ético: incesantes conflictos entre hombre y mujer, divisiones entre padres e hijos, y así sucesivamente.

Sin embargo, el hombre actual ha cavado la escisión diádica (ha hecho irrumpir el desorden) aun dentro de su propio espíritu.

Si Platón estuviese presente entre nosotros, él nos diría seguramente que en todos los niveles está prevaleciendo la Díada, la cual predomina dialécticamente en ciclos históricos y recurrentes (aunque no sea en sentido absoluto) sobre el Uno.

Así pues, el tratamiento de este mal que pone todo a merced de la multiplicidad y del consiguiente desorden no puede provenir de otra cosa que de la generación de unidad-en-la-multiplicidad, para poner, de este modo, orden y producir armonía en aquellas cosas que dependen del hombre.

Este es el modo en que Platón ha entendido la justicia: la *justa medida.*

Y no se trata, como es obvio para quien ha acogido el mensaje de la «segunda navegación», de una «medida» de carácter cuantitativo, sino más bien de algo *basado en los valores.*

Es precisamente el sentido de esta *«metrética» (o sea, arte de la medida) axiológica,* esto es, el sentido de esta confrontación con los valores últimos, lo que el hombre de hoy en gran parte ha olvidado.

Un pasaje del *Político* abre una gran brecha en este horizonte:

> EXTRANJERO.– Si se pone la naturaleza de lo más sólo en relación a la naturaleza de lo menos, no estará nunca en relación con el justo medio. ¿No es así?
>
> SÓCRATES EL JOVEN.– Así es.
>
> EXTRANJERO.– Pero con este razonamiento ¿no destruiremos acaso las mismas artes y todas sus obras y, en especial, no eliminaremos el arte polí-

tico que estamos ahora buscando, así como el arte textil del cual hemos hablado? En efecto, según creo, todas las artes de este tipo, en su actividad, están atentas a lo más y a lo menos respecto del justo medio no ya como algo irreal, sino más bien como un mal real, y, conservando, entonces, la medida, realizan todas sus obras buenas y bellas.

SÓCRATES EL JOVEN.– Ciertamente.

EXTRANJERO.– Pero si eliminamos el arte político, ¿no quedará sin solución nuestra búsqueda de la ciencia principal?

SÓCRATES EL JOVEN.– Sí, sin duda.

EXTRANJERO.– Entonces, así como en el *Sofista* nos hemos visto obligados a admitir que el no-ente es, puesto que a ello nos llevaba el razonamiento, ¿no deberemos ahora forzar, a su vez, lo más y lo menos, a ser mensurables no sólo uno respecto del otro, sino también en relación a la producción del justo medio? En verdad, no es posible que pueda existir ni político ni algún otro individuo que sea indiscutiblemente competente en su operar, si no se ha admitido esto.

SÓCRATES EL JOVEN.– Por tanto, debemos hacer ahora de todos modos lo mismo que hicimos entonces.

EXTRANJERO.– Esta empresa, oh Sócrates, es aún más grande que la otra, ¡aun cuando recordemos cuán grande fue también aquella! Pero será totalmente legítimo suponer a tal respecto al menos algo de este género...

SÓCRATES EL JOVEN.– ¿Qué?

EXTRANJERO.– Que una vez necesitaremos lo que se ha dicho ahora para demostrarlo con precisión absoluta. Con respecto a lo que aquí nos interesa, la cosa está correcta y suficientemente demostrada, y me parece que este argumento nos ayuda magníficamente bien: es necesario considerar que todas las artes existen y que lo más y lo menos se miden no sólo en su relación recíproca sino, al mismo tiempo en relación a la producción del justo medio. Efectivamente, si existe este, existen también aquellos y, si existen las artes, también existe este; por el contrario, si no existe o una u otra de estas dos cosas, tampoco podrá existir la otra.

SÓCRATES EL JOVEN.– Esto es justo. ¿Pero qué se obtiene?

EXTRANJERO.– Es claro que podremos distinguir el arte de la medida, como se ha dicho, dividiéndolo en dos partes del siguiente modo: poniendo en una parte todas las artes que miden el número, la longitud, la altura, la anchura y la velocidad respecto de sus contrarios; y, en la otra parte, todas las artes que miden en relación al justo medio, a lo conveniente, a lo oportuno, a lo debido y a todo aquello que se aleja de los extremos y tiende al medio (284 A-E).

Y precisamente esta *«metrética» axiológica*, es decir, este reconocimiento de la *justa medida* que genera orden en el desorden, constituye una propuesta terapéutica del más alto nivel para el hombre de hoy, que vive en la desmesura.

Epílogo

DOS MENSAJES DE PLATÓN PARA LOS HOMBRES DE TODAS LAS ÉPOCAS

La metáfora de la «con-versión» y la «oración del filósofo»

La oración del filósofo al final del Fedro *debe seguir siendo siempre nuestra oración.*
J. G. Herder, *Kalligone*

La creación del concepto occidental de «con-versión»

La *communis opinio* sobre el término y el concepto de «conversión» está constituida por el carácter predominantemente (si no exclusivamente) religioso y, en especial, cristiano.

En realidad, el término «con-versión» y, específicamente la metáfora que lo contiene, son de carácter predominantemente filosófico y, en consecuencia, también de carácter religioso. Platón ha creado todo esto en el libro VII de la *República,* indicándonos de manera precisa, además, sus presupuestos.

El gran filólogo Werner Jaeger nos lo ha hecho considerar en justa medida en su obra maestra: *Paideia.*

Escribe el estudioso alemán: «La naturaleza de la educación filosófica, por tanto, es realmente "conversión" (*periagogé*) en el significado espacial ("volverse", "girar") y originario de esta palabra. Esto es el "volverse" de "toda el alma" hacia la luz de la idea del Bien, al origen de todo. Por un lado, este proceso es diferente a la experiencia de fe del cristiano, a la cual fue transferido más tarde el concepto filosófico de la conversión; la diferencia consiste en el hecho de que el conocimiento del filósofo está arraigado en un ser objetivo. Sin embargo, tal como Platón lo entiende, este proceso está aún total-

mente exento de aquel intelectualismo que se le reprocha injustamente».[1]

Jaeger puntualiza que para Platón la «conversión» consiste en volverse con el alma, vale decir, mediante la razón humana, a la visión del Bien y, más aún, vivir en la visión del mismo Bien: «La *Carta séptima* [de Platón] muestra que la chispa del conocimiento se enciende solamente en un alma que, a través de un trabajo de muchos años, se haya vuelto lo más afín posible a su objeto, esto es, al Bien en sí. El actuar vivo de esta *frónesis* es una virtud que Platón distingue de la virtud civil como virtud filosófica, ya que esta se funda en el conocimiento consciente del principio eterno de todo bien. Las "así llamadas virtudes" (templanza, fortaleza, etc.), a cuya posesión se dirigía la educación de los guerreros, aparecen, en comparación con esta, afines más bien a las virtudes del cuerpo (fuerza, salud, etc.). Estas virtudes no existían originariamente en el alma, sino que fueron creadas en ella con el hábito y con el ejercicio. Por el contrario, la virtud filosófica o *frónesis,* es la única virtud comprensiva que Sócrates había buscado a lo largo de toda su vida. Esta pertenece a la parte más divina del hombre, siempre presente en él, aunque su desarrollo dependa de la dirección correcta a la que el alma se vuelve para su "conversión" total, esencial al Bien. La educación filosófica y la virtud filosófica que le corresponde se hallan un grado más alto de la educación y de la virtud, porque son un grado superior de ser. Y si en el camino que el alma sigue en su esfuerzo por conformarse a la sabiduría se da un progreso hacia un grado más alto de ser, esto es, hacia una perfección más alta, este camino es, entonces, una real "asimilación a Dios" según las palabras de Platón en el *Teeteto*».[2]

Finalmente, Jaeger indica que el fragmento principal en el que Platón habla de «conversión» es *República,* VII 518 C-D, y añade: «La palabra que Platón utiliza en este pasaje es *periagogé,* pero no es una expresión única. Se encuentran, además, *metastrophé* y los verbos *peristréphesthai* y *metastréphesthai.* Todas estas expresiones tien-

1. Jaeger, *Paideia,* vol. II (*nota c.8, 16), 512-513.
2. Op. cit., 513-514.

den a evocar la misma imagen simbólica, *la imagen de quien gira la cabeza y dirige sus ojos al Bien Divino.* [...] Cuando se plantea el problema, ya no del fenómeno de la "conversión" como tal, sino del origen del *concepto* cristiano de conversión, se debe reconocer en Platón al primer autor de este concepto. La transferencia de este vocablo a la experiencia religiosa cristiana tuvo lugar en el terreno del platonismo del primitivo cristianismo».[3]

Consideremos directamente el pasaje de Platón, que contiene un mensaje para los hombres de todos los tiempos, puesto que se trata de una conquista a nivel de la pura razón:

> –Conviene considerar [...] que la educación no es como la pintan algunos que hacen profesión de ella. Dicen, en efecto, que pueden poner el conocimiento en el alma aunque este no exista en ella, como si pudieran dar la vista a los ojos ciegos.
>
> –Lo dicen, efectivamente.
>
> –En cambio, mi razonamiento muestra que esta facultad está presente en el alma de cada uno y así como justamente no sería posible dirigir los ojos de las tinieblas a la luz sino junto a todo el cuerpo, así también el órgano con el que cada uno aprende es preciso disuadirlo y girarlo con el movimiento de toda el alma, hasta que sea capaz de alcanzar la contemplación del ser y su supremo fulgor: la contemplación de lo que llamamos Bien. ¿O no?
>
> –Cierto.
>
> –Por consiguiente, puede existir un arte sobre esta conversión, es decir, cómo puede el alma ser girada de modo más fácil y eficaz. Y no se trata, por lo tanto, del arte de dar la vista, sino del de ocuparse activamente en orientarla, teniendo en cuenta que ella ya la posee, no obstante no logra encaminarla en la justa dirección ni logra ver aquello que debería.
>
> –Me parece que así es.
>
> –Entonces, las otras virtudes llamadas del alma se pueden asemejar a las del cuerpo, esto es, no estando presentes con anterioridad, pueden ser introducidas posteriormente con el hábito y con el ejercicio; por el contrario, según nuestro parecer, la virtud de la inteligencia, más que cualquier otra, está conectada con algo más divino, que nunca pierde el propio poder, sino que se transforma en útil y provechoso o, *en cambio,* en

3. Op. cit., 512-513, nota 82.

inútil y dañoso a causa de esa conversión. ¿O no has notado que el alma de aquellos que llamamos malvados, pero que son inteligentes, ve en modo penetrante y distingue agudamente las cosas a las que se dirige en cuanto no tiene la vista mala, sino que, en realidad, está sometida a la maldad, al punto de que cuanto más agudamente observa tanto mayores males produce?

–Cierto.

–Por lo tanto, si a una naturaleza semejante se podaran a su alrededor desde la infancia estos que son como pesos de plomo en relación con el desarrollo, los que adhiriéndose a ella por medio de manjares, placeres y molicies de todo tipo arrastran hacia abajo la vista del alma, y si, como digo, liberándose de todo esto, se convirtiera a la verdad, la misma naturaleza de tales hombres vería también estas cosas de la forma más aguda, ¡así como ve aquellas a las que, *no obstante,* ahora se ha vuelto!

–Es natural (518C-519B).

El mensaje de Platón, pues, es este: «convertirse» consiste en *volverse de las meras apariencias a la Verdad.* O bien, desligarse de aquellas cosas que encadenan a la dimensión sensible y *volverse hacia lo suprasensible.*

Dicho de otra manera, «convertirse» no es otra cosa que saberse separar de la multiplicidad desordenada de las cosas en las que yerran quienes no son filósofos para mirar a la Verdad.

He aquí, pues, la propuesta que proviene de boca de Platón al hombre de hoy: «con-viértete», si deseas ver la Verdad, vale decir, sepárate de todas aquellas cosas que dispersan en la dimensión del *hic* y del *nunc* y trata de volverte para contemplar el Bien, si deseas generar orden y justa medida en todo el desorden que existe *dentro* y *fuera* de ti.

La obra maestra de Platón: el Fedro

El *Fedro* constituye una suerte de «manifiesto» teorético-programático de Platón como escritor y como filósofo. La estructura del diálogo no es ciertamente fácil de interpretar y de comprender a simple vista, sobre todo para un lector desorientado como el lector contemporáneo.

La «oración del filósofo», presentada como conclusión del diálogo, es, según mi opinión, un mensaje en verdad extraordinariamente válido para los hombres de todos los tiempos, y, a la vez, el mensaje que expresa el mismo núcleo del *Fedro.* Creo oportuno, por consiguiente, trazar de modo preliminar el esquema de este diálogo en general.

Sócrates desea encaminar el entusiasmo que el joven Fedro tiene por los «escritos» (sobre todo por los compuestos según las reglas de los más famosos retóricos de su tiempo) hacia los fines más elevados. Esto es: del plano de la «retórica» sofística, desea llevarlo al plano de la verdadera «retórica», que debería ser aquella fundada sobre la filosofía y, en particular, sobre el método dialéctico. La «verdadera retórica», para Platón, no es otra que el modo de alcanzar la verdad y de comunicarla a los hombres.

El lector debe tener presente que entendemos por «retórica» algo totalmente distinto respecto de lo que entendía el griego de la Edad Clásica. Para nosotros, «retórica» es el arte de decir que procede según ciertas reglas que prestan atención al contenido, pero mucho más a la forma y al estilo. En cambio, para el griego clásico, la retórica tenía un valor más amplio, con una importancia política extraordinaria. Platón, en el *Fedro*, quiere llevar la retórica especialmente desde el nivel de las reglas del decir que sólo tratan de *convencer* al interlocutor jugando en gran medida con la mera opinión (el «considerar como verdadero»), al arte de decir lo verdadero. Y justamente por esto desea fundarla en la *dialéctica,* único método capaz de alcanzar la verdad y de expresarla de manera adecuada.

El arte de decir, por lo tanto, debe fundarse para Platón en los siguientes tres puntos claves:

1. debe conocer la verdad sobre aquello de lo que se desea hablar;
2. debe conocer la naturaleza del alma en general y de las almas a las que se dirige en particular, para poder convencerlas de manera adecuada;
3. debe darse cuenta perfectamente de la naturaleza y de la importancia de los medios de comunicación, en especial, de la diferencia que existe entre escritura y oralidad.

La conclusión a la que Platón llega es la siguiente: el filósofo podría ser el mejor escritor y superar a todos los demás; sin embargo, justamente *porque es filósofo*, no pone por escrito en rollos de papel las cosas que para él son «de mayor valor», sino que las reserva para la oralidad dialéctica, es decir, las escribe en las almas de los hombres (en las almas de los discípulos que ha elegido y preparado adecuadamente).

Pero la estructura del diálogo está construida con una habilidad artística extraordinaria. Efectivamente, Platón ejemplifica con discursos concretos los modos teóricos de hacerlo. En primer lugar, presenta un discurso de Lisias (el orador más conocido y celebrado del momento) sobre el Eros, creado con palabras refinadas y elegantes, pero muy alejadas de la verdad.

En segundo lugar, presenta un discurso de Sócrates en el que se sostiene la misma tesis errada de Lisias, pero con método formalmente perfecto.

En tercer lugar, presenta el gran discurso de Sócrates, perfecto en su forma y en su contenido, en cuanto expresa las verdades últimas alcanzadas por vía dialéctica con una forma literaria impecable, aunque expresadas, intencionalmente, con un lenguaje poco técnico.

En la parte final del diálogo, explica conceptualmente los métodos y las reglas de la búsqueda de la verdad y de su comunicación; y demuestra cómo el arte del decir no puede realizarse con perfección en la escritura, sino sólo en la oralidad dialéctica.

Todo el diálogo está invadido por dos fuerzas esenciales: *Eros*, por un lado, y, por el otro, el *Logos* filosófico.

Pero Eros y Logos están conectados estructuralmente, porque Eros mismo es filó-sofo.

En un interesante pasaje del *Banquete*, Platón explica este punto que el lector de hoy a menudo olvida (recuerdo que este fragmento es un párrafo del gran discurso que Sócrates pronuncia con la máscara dramatúrgica de la sacerdotisa Diotima de Mantinea, fingiendo que ha sido su discípulo en las cosas de amor):

> –[Eros] se halla en medio de la sabiduría y la ignorancia. Y he aquí que sucede lo siguiente. Ninguno de los dioses hace filosofía ni desea hacerse sabio desde el momento que ya lo es [y, por lo tanto, no filosofa]. Y cualquiera que sea sabio no filosofa. Pero ni siquiera los ignorantes hacen

filosofía, ni desean volverse sabios. En efecto, lamentablemente, la ignorancia posee esto de penoso: quien no es ni bello, ni bueno, ni sabio, considera, *sin embargo,* serlo en modo conveniente. Y aquel que no se sabe necesitado, en verdad, no desea aquello que no sabe que necesita.

–¿Quiénes son, pues, oh Diotima –pregunté– aquellos que filosofan, si no son ni los sabios ni los ignorantes?

–Es claro aún para un niño –respondió–: son quienes se encuentran en medio entre los unos y los otros; y uno de estos, precisamente, es Eros. En efecto, la sabiduría es una de las cosas más bellas y Eros es amor por las cosas bellas. Por esto, es necesario que Eros sea filósofo y, en cuanto es filósofo, que sea intermediario entre el sabio y el ignorante. Y la causa de esto mismo está en su nacimiento: tiene un padre sabio, lleno de recursos y una madre ignorante, carente de los mismos. La naturaleza del demon, oh estimado Sócrates, es esta. No te debes asombrar por aquello que tú pensabas que fuera Eros. En verdad pensabas, como creo entender por lo que dices, que Eros era el amado y no el amante. Y es por esto, creo, que Eros te parecía completamente bello. En efecto, lo que es amado es aquello cuyo ser es bello, delicado, perfecto y felicísimo. El amante, en cambio, tiene otra forma, tal como te he explicado» (203E-204C).

Por consiguiente, el filósofo tiene características esenciales que coinciden con las de Eros como incansable buscador de Belleza, que es expresión del Bien, el cual se refiere también estructuralmente a lo Verdadero.

La oración final del Fedro

La oración final del *Fedro* resume emblemáticamente el mensaje de fondo del manifiesto programático de Platón:

FEDRO.– [...] Pero ahora vamos, porque ya ha pasado el gran calor agobiante.

SÓCRATES.– ¿No conviene elevar una oración a los dioses del lugar, antes de comenzar a caminar?

FEDRO.– ¡Cómo no!

SÓCRATES.– Oh querido Pan, y vosotros, oh dioses que habitáis en este lugar, concededme que me torne bello en mi interior y que todas las cosas que existen fuera se encuentren en armonía con las de dentro. Que pueda considerar rico al sabio y que pueda tener una cantidad de oro tal, que nadie

pueda tomar ni llevarse, a menos que sea temperante. ¿Necesitamos aún algo más? Me parece que ya he orado en la justa medida.

FEDRO.– Me uno a ti en esta oración, porque las cosas de los amigos son comunes.

SÓCRATES.– ¡Vámonos!» (279B-C).

Las primeras dos peticiones a los dioses contenidas en la oración atañen a lo *interior*, a lo *exterior* y a su justa relación. Las últimas dos peticiones, *en cambio,* se centran en lo que constituye la *verdadera riqueza.*

El significado de las primeras *tres* peticiones se comprende bastante bien de manera inmediata. En cambio, el significado de la *cuarta* petición es fuertemente alusivo y requiere una atenta explicación.

La primera petición de la oración

La primera petición mira a la belleza interior. Para entenderla correctamente es preciso recordar, sin embargo, la enorme importancia que el griego atribuía a la belleza (conviene recordar que la guerra de Troya está relacionada con la belleza de Helena). La gran conquista de la filosofía (con Platón a la cabeza) consiste en la interiorización de la belleza. La belleza física no representa sino el grado más exterior y más bajo de la misma belleza. La verdadera belleza es la interior, la íntima armonía del alma y del espíritu, es decir, la verdadera *areté* y, por tanto, la puesta en acto de la esencia del hombre, la tendencia a conocer y a poner por obra el bien y lo bello en la medida de lo posible.

Creo que las páginas finales del *Banquete*, en las que Alcibíades procura «comprar» la sabiduría de Sócrates ofreciéndole la propia belleza física, son las más tocantes y comunicativas sobre este tema; y Sócrates muestra cómo la belleza física y la belleza espiritual están en dos planos incomunicables y no pueden ser objeto de intercambio comercial, así como no se pueden permutar en el comercio «armas de bronce» con «armas de oro».

Pero he aquí el fragmento, realmente estupendo, atribuido a Alcibíades ebrio:

Hasta este punto del discurso, estas cosas podrían ser narradas delante de cualquiera. En cambio, de aquí en adelante, no me oirías hablar, si, ante todo, como dice el proverbio, el vino no fuese veraz con jóvenes o sin ellos. Y además, no me parece justo mantener oculta una espléndida acción realizada por Sócrates, desde el momento en que he comenzado a hacer su apología. Más aún porque siento el mismo efecto de uno que ha sido mordido por una víbora. Dicen, en verdad, que quien ha sufrido esto, no quiere hablar de lo que ha probado sino con aquellos que también han sido mordidos, como si fueran los únicos capaces de comprender y de perdonar si ha osado hacer o decir de todo a causa del dolor. Ahora bien, yo también he sido mordido y en el punto más doloroso en el que podemos ser mordidos. En verdad, es en el corazón y en el alma o, como se quiera llamar el punto en el que yo he sido herido y mordido por sus discursos de filosofía, los que se hienden de modo más brutal que la víbora cuando toman un alma joven, no carente de cualidades, y le hacen hacer y decir cualquier cosa.

Y veo aquí a Fedro, a Agatón, a Erixímaco, a Pausanias, a Aristodemo y a Aristófanes. Y a Sócrates, ¿qué necesidad hay de nombrarlo? ¿Y cuántos otros? Todos estáis, en efecto, reunidos por la locura y el furor del filósofo. Escuchad todos, por esto, porque podréis perdonarme aquellas cosas que he hecho entonces y que ahora refiero. Por el contrario, vosotros, sirvientes, y quienquiera que sea aquí profano y burdo, ¡poned puertas muy grandes a vuestros oídos! De este modo, oh estimados, después que fue apagada la lámpara y los sirvientes se habían ido, creí que no debía tergiversar las cosas que pensaba sino decirlas libremente. Es así que lo sacudí y dije: "¿Sócrates, duermes?".

"No, no", respondió.

"¿Sabes qué he pensado?".

"¿Qué cosa?", dijo.

"He pensado –respondí– que tú eres el único digno de convertirte en mi amante, y me parece que vacilas en proponérmelo. Pero mi sentimiento es éste: creo que no concederte mis favores también en esto carece totalmente de sentido, así como en cualquier otra cosa que necesitaras, ya sea mis riquezas, ya sea mis amigos. Puesto que nada es más importante para mí que mejorar lo más posible y pienso por esto que no podría encontrar a nadie que pudiera darme una ayuda más válida que a ti mismo. Y, por esto, sentiría mucha más vergüenza frente a quienes entienden, si no concediera mis favores a un hombre como tú, que aquella que tendría, por el contrario, frente a la mayoría y a los insensatos, si te concediera mis favores".

Y Sócrates respondió, después de haberme escuchado, con mucha ironía y como habitualmente:

"Querido Alcibíades, se da el caso que tú eres realmente poco hombre si aquello que dices de mí es verdadero, y si existiera en mí una fuerza por la cual podrías mejorar. Tú verías en mí una belleza extraordinaria y muy distinta de tu hermosura física. Y acaso si contemplándola, tratas de tener parte conmigo y tratas de permutar belleza con belleza, piensas obtener una cierta ventaja en mi daño: a cambio de la apariencia de lo bello, buscas obtener la verdad de lo bello y piensas permutar realmente *armas de oro con armas de bronce*"» (217E-219A).

Estas palabras son de una evidencia comunicativa extraordinaria. Pero al hombre de hoy le cuesta comprender su importancia revolucionaria. Efectivamente, el griego común daba a la belleza física un valor casi divino, que no tiene comparación con el valor que le confiere el hombre de hoy.

Jaeger hacía notar justamente lo siguiente: «Para el modo de sentir griego, es el colmo de la paradoja que el jovencito [Alcibíades], bellísimo, objeto de la admiración de todos, se ponga a amar a ese hombre de una fealdad grotesca [Sócrates]; pero se percibe poderosamente en el discurso de Alcibíades el nuevo sentido, proclamado en el *Banquete*, acerca del valor de la belleza interior, cuando compara a Sócrates con las estatuillas de los Silenos que los escultores tienen en sus talleres y que, al abrirlas, están llenas de hermosas imágenes de dioses».[4]

La verdadera belleza –la belleza divina–, por consiguiente, no está en el cuerpo sino en el alma: ésta es la única realmente preciosa.

La segunda petición de la oración

La segunda petición de la oración se refiere a la armonía que el hombre debe lograr entre lo «interior» y lo «exterior», es decir, entre lo espiritual y lo que está relacionado con el cuerpo.

4. Op. cit., 335-336.

Las cosas interiores son los valores del alma; las cosas exteriores son los bienes materiales y lo que está relacionado con ellos.

Con esto, Sócrates no manifiesta para nada un desprecio por las cosas exteriores, sino más bien su *subordinación a las cosas interiores*, vale decir, su justa relación jerárquica.

No obstante, la petición es una admonición que suena hiriente para el hombre de hoy. En efecto, en el mundo actual muchos hombres buscan mucho más que el *ser*, el *aparecer* (¡el *look*!): no importa lo que eres, sino lo que tienes. Más aún: no importa lo que eres, sino lo que los otros creen que tú eres y tienes.

Sería la ocasión de recordar la escisión nihilista: no cuenta lo verdadero, sino lo que se considera como verdadero.

Entonces, el mensaje que esta segunda petición de la oración del filósofo dirige al hombre de hoy es el siguiente: no trates de aumentar lo que tienes, sino de lograr que lo que tienes esté en armonía con lo que eres.

Si quieres aumentar *lo que tienes* (los bienes exteriores), debes aumentar consiguientemente *lo que eres* (los bienes interiores).

La tercera petición de la oración

En la tercera petición de la oración se expresa una idea típica de la cultura griega y, en particular, de los filósofos (pero no sólo de ellos).

Muchas veces Platón repite en sus escritos la afirmación de que no es el oro (y, en general, las riquezas) el verdadero bien y, además, que la sabiduría es mucho más valiosa.

He aquí la afirmación del *Eutidemo*:

> Ni siquiera existiría alguna ventaja si, sin esfuerzo o sin excavar la tierra, todo se transformara en oro para nosotros; y así, ni siquiera si supiéramos transformar las piedras en oro, tal conocimiento no tendría absolutamente ningún valor. Porque si aún no sabemos usar el oro, no obtendremos ventaja alguna (288E-289A).

Y aún más significativo es un pasaje de la *República*.

> Por lo que respecta al oro y a la plata se deberá comunicar [a quienes serán Guardianes de la Ciudad] que ellos poseen ya desde siempre en el alma un tipo de oro divino, don de los dioses. Por esto, no les sirve poseer [dones] humanos, porque sería una impiedad, relacionando la posesión del oro corruptible con la del oro divino, contaminar éste último. Efectivamente, muchas de las acciones impías se deben justamente a la moneda que pasa por las manos de muchos, mientras aquella que ellos poseen está exenta de contaminación. Por tal motivo, entre todos los hombres que están en el Estado, sólo a ellos les será prohibido manejar o tocar oro y plata, compartir el techo con estos, hacer ostentación, e incluso beber en copas de oro o de plata. De este modo, podrán salvarse a sí mismos y a la Ciudad (III 416E-417A).

La sabiduría es justamente la filosofía: es decir, la misma fuente de la vida honesta y prudente.

La cuarta petición de la oración

La cuarta petición de la oración ha sido mal interpretada durante mucho tiempo. Se ha creído, en efecto, que Sócrates pidiera a los dioses poseer oro en la medida justa que basta para vivir, es decir, lo mínimo indispensable. Sin embargo, esto no sólo no es un tema socrático, sino que una petición de este tipo no tiene conexión ninguna con la temática del diálogo y sonaría evidentemente fuera de contexto.

En realidad, de ninguna manera puede entenderse por «oro» el oro material: es una imagen metafórica que indica la misma sabiduría. Así como en la tercera petición, Sócrates desea considerar rico al sabio, en esta cuarta petición explicita con la metáfora del oro aquella riqueza que consiste en la sabiduría.

Que esta es la exégesis exacta se comprende en virtud de la expresión «tomar y llevarse», que, en el original griego (*phérein kai ágein*), corresponde a la fórmula de «hacerse de un botín», llevarse lo más posible y, por lo tanto, indica no un *minimum*, sino un *maximum*.

Pero para comprender bien esta petición hay que entender también adecuadamente la palabra «temperante», que significa aquel que tiene autodominio, una moderación fundada sobre la racionalidad.

Y entonces, el sentido de la petición se vislumbra de manera per-

fecta: el filósofo sabe que no puede pedir al dios obtener *todo el oro de la sabiduría*, porque la sabiduría en su totalidad es una posesión que corresponde sólo al dios. Sin embargo, puede pedir poder participar de esta lo más posible (nótese el tinte irónico poético y exquisito de la expresión «tomar y llevarse»: lograr el mayor botín posible), aunque ciertamente no más allá del justo límite concedido al hombre (al temperante).

Y recuérdese que Eros es filósofo, esto es, el que busca lo bello-bueno-verdadero, no siendo ni totalmente carente ni completamente saturado de sabiduría, intentando siempre poseerla, sin perder la conciencia de poder obtener cada vez más, *pero no todo* el oro de la Sabiduría.

Konrad Gaiser, el estudioso que dio por primera vez la correcta interpretación de esta cuarta petición, escribe: «Por lo tanto, con la oración de la "cantidad" de sabiduría que ningún otro está en condiciones de obtener, más que el temperante, el filósofo no expresa el deseo de poseer sólo una modesta porción, sino que desea la máxima cantidad que el hombre pueda alcanzar: desea la aproximación a la "sabiduría" divina en la mayor medida posible. El temperante, que conoce los límites humanos, precisamente mediante el conocimiento de sí mismo alcanza en el más alto grado la "sabiduría" que puede alcanzar el hombre. Quien es consciente de no poseer la plenitud de la sabiduría divina y, por lo tanto, no tiene la presunción de ser un verdadero sabio, logra más que nadie la posibilidad de obtener sólo lo necesario de la inagotable sabiduría divina».[5]

5. K. Gaiser, *L'oro della sapienza. Sulla reghiera del filosofo a conclusione del "Fedro" di Platone*. Prefacio, introducción, traducción e índices de G. Reale, Milano 1990, 59. Cursiva mía.

La oración del filósofo es verdaderamente la plegaria que puede recitar quien cree en los valores espirituales, en cuanto pide poseer la belleza espiritual, saber subordinar lo exterior a lo interior, reconocer siempre en la sabiduría la verdadera riqueza, obtener el máximo de *esta riqueza* (el oro de la sabiduría), aquella cantidad que el hombre por su naturaleza puede poseer en su justa medida.

Herder, en su *Kalligone* de 1800 escribía justamente: «Lo Bello [de Platón] era la misma permanencia de las cosas, [...] de las que la apariencia exterior es sólo una mutable imagen de ensueño. Para él, lo Justo, lo Bello, el Bien, estaban unidos en las almas humanas. Él reprochaba como sofistería el separarlos. *Oh amigos, debemos estimar siempre su diálogo con Fedro, el plátano a la vera del Iliso bajo el cual se desarrolla el diálogo debe seguir siendo un diálogo sagrado, y la oración de Sócrates como conclusión del diálogo debe seguir siendo nuestra plegaria*».[6]

Tatarkiewicz, en la *Historia de la estética*, hablando de los artistas griegos, escribe: «Ellos representan la realidad viva buscando en ella, no obstante, las formas típicas, comunes; estaban tan lejos del naturalismo cuanto de la abstracción. Se podría repetir de los escultores de la Edad de Pericles lo que Sófocles solía decir de sí mismo, esto es, que ellos representaban a los hombres como debían ser. Los artistas idealizaban la realidad y este hecho puede haber suscitado en ellos la convicción de que tales obras habrían durado en el tiempo. A quien le preguntaba por qué pintaba tan lentamente, el pintor Zeusi respondía: "Porque pinto para la eternidad"».[7]

Pero lo mismo decía ya Tucídides en su *Historia*:

> Tal vez, la falta de cosas fabulosas en la narración de estos hechos los hará aparecer quizás menos placenteros para ser escuchados, pero si quienes desean investigar la realidad de los sucesos pasados y futuros (los que, por la

6. J. G. von Herder, *Kalligone* (1800) = *Sämtliche Werke. Zur Philosophie und Geschichte*, 18. Teil, Stuttgart-Tübingen 1830, 109-110. Cursiva mía.

7. W. Tatarkiewicz, *Historia de la estética*, vol. I (*nota c.6, 18), 100.

naturaleza humana, serán iguales o similares a estos) consideran mi obra útil, eso me basta. Esta *es una posesión que vale para la eternidad* más que una pieza de bravura para ser leída momentáneamente.[8]

Precisamente esa es la característica de fondo de la sabiduría de los griegos: mientras el hombre de hoy piensa y trabaja para el *hic* y para el *nunc*, el hombre antiguo –artista o filósofo– trataba de pensar y de trabajar «para siempre» y, por este motivo, su mensaje vale también para el hombre de hoy: porque vale justamente «para siempre».

Permítaseme concluir citando al mismo poeta con el cual he comenzado. Después de haber atravesado el «vacío desierto», el hombre contemporáneo debe tener la fuerza de exclamar también él: «Y llegar a un fin es hacer un comienzo. / El fin es de donde arrancamos». Ruego al lector que considere este verso de Eliot[9] como un indicio de esperanza.

8. Tucídides, *Storie*, I 22, según la versión italiana de C. Moreschini editada en *Erodoto e Tucidide*, Firenze 1967. Cursiva mía.

9. T. S. Eliot, "Cuatro cuartetos", Little Gidding, V, en: *Poesías reunidas 1909/1962* (*nota Prefacio, 1), 218.

La humanidad contemporánea está gravemente enferma. El nihilismo que desencadenó Nietzsche en el siglo XIX dio pie al "malestar de la civilización" en el XX; para el XXI, se atisba una vuelta de la mirada al pasado remoto en busca de las raíces culturales de nuestra civilización. El mundo contemporáneo redescubre la sabiduría de los griegos, que de nuevo se ilumina como punto de referencia para quien pretenda reconstruir su identidad.

Este libro traza un minucioso itinerario por los males que afligen al ser humano contemporáneo y muestra los métodos de curación prescritos por la sabiduría antigua. Esta terapia tal vez nos permita curar o, por lo menos, aliviar el dolor y la desesperación de la soledad, el sinsentido y el sometimiento a la tecnología.





ISBN 84-254-1982-4

Herder
www.herder-sa.com